ANDREI CORNEA – (n. 1952). Licenţă în Istoria şi teoria artei la Academia de Arte Frumoase (1976). Licenţă în filologie clasică la Universitatea Bucureşti (1980). Doctorat în filologie clasică la Universitatea Bucureşti (1994). Muzeograf la Muzeul Naţional de Artă (1976 – 1987). Cercetător la Institutul de Istorie a Artei (1987 – 1990), iar din 1990 la Institutul de studii orientale „Sergiu Al-George”.

Scrieri: *De la portulan la vederea turistică* (Sport-Turism, 1977); *Primitivii picturii româneşti moderne* (Meridiane, 1980); *Forme artistice şi mentalităţi culturale în epoca romano-bizantină* (Meridiane, 1984); *Scrieri şi oralitate în cultura antică* (Cartea Românească, 1988); *Penumbra* (Cartea Românească, 1991); *Platon. Filosofie şi cenzură* (Humanitas, 1995); *Maşina de fabricat fantasme* (Clavis, 1995); *Turnirul khazar* (Nemira, 1997; reed. Polirom, 2003); *Cuvintelnic fără frontiere* (Polirom, 2002)

Traduceri: Platon (*Republica*, *Philebos*), Aristotel (*Metafizica*) şi Plotin

ANDREI CORNEA
Când Socrate nu are dreptate
HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CORNEA, ANDREI
Când Socrate nu are dreptate / Andrei Cornea.
— Bucureşti: Humanitas, 2005 ISBN 973 – 50 – 1090 – 9
14 (38) Platon 929 Platon
© HUMANITAS, 2004
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30, fax 021/313 50 35, C.P.C.E.

— CP 14, Bucureşti e-mail: cpphumanitas.ro www.librariilehumanitas.ro
ISBN 973 – 50 – 1090 – 9

Nota autorului

Volumul de faţă cuprinde mai multe studii-comentarii la dialogurile lui Platon. Deşi au fost gândite, scrise şi rescrise de-a lungul unei perioade destul de lungi (1989 – 2004), ele sunt legate printr-o temă comună – aceea a reabilitării filosofice a unor personaje secundare din dialoguri. *Volumul trebuie deci citit ca o carte unitară, şi nu ca o culegere de eseuri izolate*. Studiul „Tăcerea lui Philebos" a apărut ca introducere la traducerea mea a dialogului *Philebos*, în *Platon-Opere*, vol. VII, Bucureşti, 1993, şi apoi în volumul *Penumbra*, ed. II, Iaşi, Polirom, 1998. O parte din studiul „Inocentul responsabil" dezvoltă un subcapitol din cartea mea *Filosofie şi cenzură*. *Cazul Platon*, Bucureşti, Humanitas, 1995. În rest, textele sunt complet inedite.

Anumite incongruenţe dintre unele idei sau formulări din cuprinsul volumului – incongruenţe pe care nu am încercat să le elimin complet la revizia finală – se explică prin perioadele diferite de redactare a textelor de faţă, ceea ce a condus la unele transformări fireşti ale perspectivei mele asupra lui Platon. Nu cred totuşi că aceste incongruenţe afectează unitatea întregului.

Septembrie 2004

I. Argument pentru câteva reabilitări filosofice în dialogurile platoniciene *Socrate are dreptate*. În mod constant, fără greş şi indiferent de interlocutor. Sincer, nu v-a obosit niciodată această monotonie a sa în a *avea mereu dreptate*? Chiar dacă da, mă tem că vă va fi jenă să o recunoaşteţi, căci sunteţi persoane cultivate, crescute în cultul filosofiei şi vedeţi în Socrate proto-martirul acesteia. Atenienii, desigur, nu aveau încă asemenea scrupule „decadente" şi, exasperaţi, l-au servit cu otravă pe înţeleptul agasant fiindcă nu ştia decât să aibă dreptate.

La drept vorbind, există unele excepţii: în *Parmeni* de de pildă, dar acolo Socrate era – ni se spune – tânăr şi,

pesemne, încă insuficient de experimentat în disputa dialectică. Altminteri, regula se păstrează: Socrate are dreptate mereu, în chip consecvent, oricare ar fi tema conversaţiei şi oricare ar fi partenerul său de dialog. Şi chiar atunci când discuţia se îneacă şi, în final, nu se ajunge la niciun rezultat pozitiv, tot Socrate este cel care are dreptate să proclame că cercetarea întreprinsă nu a dus la niciun rezultat pozitiv.

Dar, în fond, chiar Socrate este acela care are dreptate? Desigur, de fapt are dreptate Platon, în măsura în care el se identifică cu personajul Socrate, ceea ce este de obicei probabil, dar nu întotdeauna sigur.

La modul general însă, prin Socrate, ori prin Platon, are dreptate filosofia, o *anumită filosofie* cel puţin.

venerabilă, esenţială şi *esenţialistă-onto-theologia* cum o numeşte Heidegger, de neocolit până aproape de zilele noastre, dar contestată vehement tocmai în secolul ce s-a încheiat. Iar ea are dreptate nu doar, firește, împotriva unor interlocutori oarecare, precum Hippias, Menon, Euthyphron, Criton, Glaucon, ori mai cunoscuţi sau chiar celebri, precum Protagoras sau Gorgias, ci împotriva practicilor de gândire curente, a mitologiei, împotriva Cetăţii şi tradiţiilor ei, a moralei comune, ci şi împotriva sofiştilor cu pigmentul lor incitant de relativism.

Să spunem chiar, în felul lui Nietzsche, că ea, filosofia, are dreptate împotriva spiritului, a libertăţii şi, mai mult decât orice, împotriva *vieţii*? Ar fi prea din cale-afară! Dar iată că cei odinioară înfrânţi de Socrate şi de filosofie şi-au luat între timp revanşa şi că raţionalismul socratico-platonico-aristotelic şi, în general, raţionalismul şi umanismul bizuite pe el au tot pierdut teren şi pierd în vremurile noastre, în continuare, poziţie după poziţie. Şi, desigur, nu doar raţiunea, în sine, este în mare cumpănă şi la ananghie în această retragere fără glorie, ci e în suferinţă mai ales *omul*, în înţelesul de fiinţă raţională şi morală – distinctă, credem, în mod esenţial de natură, capabil să practice binele în libertate şi să caute adevărul,

de ale cărui consecinţe să se arate apoi responsabil.

Dar nu cumva tocmai victoria prea devastatoare şi decisivă de odinioară a lui Socrate din dialoguri are şi ea o anumită răspundere în virulenţa acestei îngrijorătoare revanşe? Nu cumva actuala veritabilă „revenire a refuzaţilor" a fost stimulată şi de o biruinţă obţinută cândva în chip nu tocmai corect, cam grăbită, impusă mai curând printr-o anumită tehnică dialectică decât printr-o autentică şi intrinsecă precădere asumată liber de par – ARGUMENT PENTRU CÂTEVA REABILITĂRI FILOSOFICE 9

teneri? Mai mult, nu cumva şi lipsa de tact, şi deficitul de înţelegere al filosofiei clasice pentru alte tipuri de idei şi de opinii decât ale sale au făcut-o, la un moment dat, incapabilă să reziste agresivităţii acestor idei multă vreme desconsiderate, atunci când ele s-au constituit, târziu, într-un corp de armată coerent şi combativ? Ironia socratică, pedepsită cândva prin cucută, a fost la urmaşii filosofului pedepsită mult mai subtil, cu tratate şi cu denunţuri academice de abatere de la „political correciness"!

Iată de ce a propune câteva exerciţii de „reabilitare" a refuzaţilor filosofiei platonice prin intermediul unor *personaje secundare* ale dialogurilor (împotriva cărora Socrate părea să aibă mereu dreptate) mi se pare un demers bine-venit. Vechiul umanism socratic este în ruină astăzi, după Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Der-rida, Foucault. Dar, ca să reclădim un altfel de umanism, fie şi mai modest, cumva *defensiv*, dar poate mai solid, un „umanism secund", este încă timp, cu condiţia de a cerceta originea şi esenţa vechii erori. *Quo numine lae-se* – ce zei au fost jigniţi odinioară de filosofia socratică, zei care s-au răzbunat între timp pe ea, dar îmi pare că şi pe omul în deplinătatea sa omenească?

Numai căutând un răspuns la întrebarea aceasta, cred, am mai putea iarăşi înălţa capul şi da a înţelege lumii *de acum*, contemporană cu terorismul de masă, cu manipularea genetică şi cu vulgaritatea „chat"-ului pe

Internet, că Socrate, chiar aşa agasant cum era cu dreptatea lui la prima vedere fără reproş – în fapt destul de fisurată –, totuşi nu a murit în zadar…

…Aşadar, să vedem ce se întâmplă atunci *când Socrate nu are dreptate*…

II. *Inocentul responsabil*

Dar, la urma-urmei, de ce, chipurile, Socrate are *mereu* dreptate? Aceasta aduce după sine o altă întrebare, esenţială: ce înseamnă *a avea dreptate*?

Trebuie să înlăturăm mai întâi o confuzie persistentă: „a avea dreptate" nu este totuna cu „a fi adevărat". Altfel zis, când spunem despre X că „are dreptate" aceasta nu înseamnă acelaşi lucru cu a spune „discursul lui X este adevărat". Într-adevăr, a fi sau nu adevărat este valabil numai pentru aşa-numitele *propoziţii de fapt*, dar nu şi pentru *propoziţiile normative*, care exprimă valori şi aprecieri. Adevărul este – cum spuneau scolasticii – *adaequatio rei et intellectus*, „potrivirea dintre fapt şi gândire".

Or, valorile, aprecierile morale, estetice etc. nu se referă la „fapte", nu sunt *în rebus*. Când afirm (a): „sărăcia este o pedeapsă divină", „salariile sunt prea mici", „sinuciderea este un drept" „pisicile gri sunt frumoase" nu susţin nici ceva adevărat, nici ceva fals, ci, aşa cum ştim cel puţin în urma lui Kant şi apoi a lui Max Weber, produc evaluări etice, religioase, politice, estetice etc. Este impropriu, prin urmare, să declar asemenea propoziţii, atunci când le aud pronunţate, adevărate ori false, aşa cum fac, îndreptăţit însă, atunci când aud afirmaţiile (b) „triunghiul isoscel are două unghiuri egale", „pisicile gri sunt păsări", ori „acţiunea este egală cu reacţiunea". În schimb, este legitim să declar celui care pronunţă propoziţii de tipul (a) că „are sau nu are dreptate".

Să spunem atunci, deocamdată, că „a avea dreptate" se referă numai la sfera propoziţiilor normative? Dar oare putem afirma legitim şi despre cel care enunţă o propoziţie de fapt, de tipul (b) că el are sau nu dreptate? O facem

adesea, desigur, şi nu e greşit. Totuşi pare oarecum nelalocul lui să spui cuiva care enunţă o evidenţă de tipul (b) că are dreptate. Pare mai natural, în această situaţie, să constaţi, pur şi simplu, că omul „spune adevărul” sau că „e adevărat ceea ce el spune”.

În acest ultim caz (b), „a avea dreptate”, dacă totuşi este folosit, exprimă ceva mai mult, chiar dacă nu ceva diferit, decât „a spune adevărul”. Astfel, când un savant face o comunicare, colegii săi, fără niciun fel de împroprietăte, vor declara că el are sau nu dreptate în concluziile pe care le trage, înţelegând, desigur, prin aceasta că aceste concluzii sunt, în opinia lor, adevărate sau false.

Reflectând asupra acestor expresii, cred că putem susţine că „a avea sau nu dreptate” se aplică acelor propoziţii, indiferent dacă ele sunt „de fapt” sau normative, la producerea cărora se poate percepe şi un *efort personal* sau o *implicare personală*, iar la evaluarea cărora se depune, de asemenea, un efort personal ori se manifestă o implicare personală vădită. Forma personală a verbului din sintagma „el are dreptate” este ceea ce o distinge de fapt de impersonalitatea lui „este adevărat”. Adevărul *este*, *există* la cineva, sau în spusa cuiva; dreptatea însă, *ca să o ai*, *ca să o deţii*, *trebuie să faci efortul de a o obţine*.

„*A* avea dreptate” presupune, aşadar, o dublă intervenţie personală, rămasă vizibilă, uneori chiar pregnantă – atât din partea locutorului, cât şi din partea receptorului. De aceea, formularea de evidente nu este, în mod propriu, calificată ca „a avea dreptate”. În schimb.

12 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

enunţarea de propoziţii normative sau chiar de propoziţii-fapt, dar obţinute cu dificultate, în urma unei argumentaţii mai mult sau mai puţin complicate, prin urmare enunţarea de propoziţii a căror evaluare, dar şi producere presupune o implicare personală vădită, un efort personal manifest, intră, în chip mult mai legitim, sub incidenţa lui „a avea sau nu dreptate”.

Aşadar, când A spune: „B are dreptate”, aceasta nu înseamnă neapărat că enunţul lui B este adevărat (s-ar putea să fie, să nu fie, ori să fie un enunţ normativ, care să nu poată cădea sub incidenţa adevărului şi a falsului, de tipul „sclavia e un rău”), ci înseamnă că A *omologheză*, legitimează implicarea personală a lui B, considerând-o valabilă şi pentru el însuşi, cel puţin în anumite condiţii şi cu anumite restricţii. A pare să raţioneze astfel: „Poziţia adoptată de B şi manifestă în ceea ce el spune poate deveni şi poziţia mea; ori, eu aş putea-o adopta cel puţin în anumite condiţii; efortul şi implicarea lui B în aserţiunea sa îmi par legitimabile. De aceea, eu accept ceea ce spune A”. Pe scurt, *a avea dreptate revine*, *pentru cineva, la a i se da dreptate*.

Aşadar, dacă Socrate are dreptate, aceasta nu înseamnă neapărat că el spune adevărul, sau că îl spune întotdeauna, înseamnă, în schimb, că *i se dă dreptate*. Cine o face? Respectând ficţiunea dialogului, o fac interlocutorii săi, Hippias, Menon, Gorgias, Protagoras, Simmias etc. Ce presupune aceasta? în conformitate cu cele arătate mai sus, interlocutorii omologheză o anumită implicare personală a lui Socrate, o acceptă, o asumă, îi acordă legitimitate. La capătul conversaţiei, partenerii de dialog ai lui Socrate convin, sau mai exact, sunt nevoiţi să convină că el are dreptate. Convin ei oare însă şi că ceea ce susţine Socrate reprezintă adevărul, ori că

celelalte opinii şi idei pe care acesta le-a respins sunt false? Unii dintre ei da, alţii ezită să se pronunţe clar, alţii, în fine, ridică unele sâcâitoare obiecţii. De fapt, în chip paradoxal, interlocutorul lui Socrate, iniţial ostil faţă de propunerile avansate de acesta sau extrem de încrezător în propriile sale convingeri, ajunge deodată să afirme aserţiuni în acord cu cele ale lui Socrate ori contrare convingerilor sale iniţiale. El asumă aşadar, formal, aserţiuni cu care adesea, în sinea sa, se întâmplă să nu fie de acord, dar pe care nici nu are vreun motiv vădit şi rezonabil să nu le asume explicit. Interlocutorul are

senzaţia – cum afirmă Adeimantos în *Republica* sau Menon în dialogul omonim – că este împins pe nesimţite şi puţin câte puţin pe o cale pe care nu o poate nici urma fără ezitări, dar nici respinge.

Dar asumarea unor asemenea aserţiuni înseamnă totodată şi asumarea responsabilităţii de a le fi pronunţat şi, prin urmare, de a le susţine *public*. Interlocutorul lui Socrate devine pe nesimţite părtaş la o teorie, *devine responsabil* pentru ea, chiar dacă în sinea sa el nu poate sau nu ştie dacă trebuie să o accepte.

Este clar că o astfel de situaţie confuză în care ajunge să fie plasat partenerul de dialog va produce acestuia un serios disconfort, pe care, eventual, îl va explica, precum Menon, ca semănând cu o „vrajă" sau un „descântec" (*epode*) prin care Socrate şi-ar „paraliza" adversarii, cam în felul în care peştele-torpilă procedează cu prada sa.

Pe de altă parte, apare limpede că, din perspectiva lui Platon, *atunci când Socrate are dreptate*, *el spune şi adevărul*. Este însă oare această translaţie legitimă, din perspectiva noastră, aşa cum ea *nu* apare adesea perfect legitimă din perspectiva unora dintre interlocutorii lui Socrate? Are vreun sens, vreo noimă confuzia lui *a avea dreptate* şi a lui *a fi adevărat7*. Merită ea o validare, fie şi parţială? Sau dimpotrivă?

14 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Da, translaţia este legitimă, în cazul când acceptăm că procedura dialogică, care propune secvenţa: 1) lui Socrate i se dă dreptate, deci 2) Socrate are dreptate, deci, 3) Socrate spune adevărul, este omologabilă. Da, prin urmare, în cazul în care suntem decişi să păstrăm perspectiva platoniciană, „centrală", asupra dialogului de tip socratic, în sfârşit, în cazul în care vom accepta să rămânem hipnotizaţi de imensul său prestigiu cultural şi filosofic.

Noi însă vom risca să punem la îndoială valabilitatea generală a acestei secvenţe, considerând că, atunci când i se dă dreptate lui Socrate, el nu spune, în mod necesar, şi

adevărul. Că din faptul *de ai se da dreptate* cuiva nu rezultă faptul de *a avea dreptate* şi nici în mod necesar şi cel de *a spune adevărul*, am sugerat deja. Şi totuşi, *de ce* i se dă de obicei dreptate lui Socrate, dacă, măcar uneori, el se înşală, sau afirmă lucruri neadevărate, chiar dubioase, ori nu mai adevărate decât cele susţinute de interlocutori? Cum reuşeşte el să obţină mereu consimţământul acestora, chiar şi în circumstanţa unui deficit al adevărului? De ce este omologată de către ceilalţi *implicarea sa personală* şi în ce constă ea exact? Iată întrebările la care ne vom strădui acum să răspundem.

Să ne apropiem însă mai mult de felul în care funcţionează dialogul platonician. Este uşor de observat că, în chip fundamental, acesta reprezintă un joc *competiţional*, un *agon* cu structură asimetrică: există cineva care întreabă (de regulă, Socrate) şi cineva care răspunde. Asimetria dialogului socratico-platonic contrastează cu relativa simetrie a dialogului real. În acesta din urmă, rolurile nu sunt distribuite în mod univoc şi fix. Miza jocului din dialogul platonician este fie ca o propoziţie paradoxală propusă de cel ce întreabă să sfârşească prin a fi accep – INOCENTUL RESPONSABIL 15

tată de către cel care răspunde, fie ca o teză relativ banală, susţinută iniţial de acesta din urmă, să nu mai poată fi asumată de el. În ambele cazuri, *cel care întreabă*, pornit la drum cu handicapul de a trebui să răstoarne o teză banală, trebuie să câştige, prin aceea că *i se dă dreptate*, de unde pare natural că el chiar *are dreptate* şi, mai mult, că el *spune adevărul*.

Acum, trebuie să remarcăm faptul că pretenţiile epistemologice şi propedeutice ale dialogului se întemeiază, în ultimă instanţă, pe două presupoziţii care permit *agon-ului* să se desfăşoare şi care par de la sine înţelese: *inocenţa* celui care întreabă şi *libertatea* celui ce răspunde.

Cel care întreabă – Socrate de obicei – pare „inocent” deoarece, mai întâi de toate, el lasă impresia de neştiinţă;

căci dacă ar şti, la ce bun s-ar mai obosi să întrebe? A pune o întrebare este înregistrat, în principiu, de opinia curentă dintotdeauna ca o dovadă de inocenţă în chestiunea ce face obiectul întrebării şi, totodată, ca o dorinţă de instruire, de a afla ceva nou. Chiar reporterii care-i supun întrebărilor pe oamenii politici, deşi nu sunt desigur ignoranţi, mimează ignoranţa în numele publicului. Tipul ideal al întrebătorului şi deopotrivă al „inocentului" este copilul mic. Acesta îşi petrece o bună parte din timpul când nu doarme ori mănâncă sâcâindu-şi părinţii şi educatorii cu un potop de întrebări, dintre care cele mai caracteristice sunt întrebările de tipul „ce este" şi „de ce", foarte frecvente şi la Socrate. În consecinţă, putem spune că implicarea personală a filosofului constă în asumarea rolului copilului în pasajele pur dialectice şi că *efortul său personal, în temeiul căruia i se dă dreptate, stă în buna realizare a acestui rol*.

„Inocenţa întrebării" pare să se legitimeze în logica formală, după cum ne asigură Aristotel în *Despre interpre*

16 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

tare: „Nu orice discurs este declarativ, ci doar cel care comunică ceva adevărat sau fals (*en toaletheuein e pse-udesthai*). Aceasta nu se întâmplă cu toate discursurile: de exemplu, rugăciunea este discurs(*logos*), dar nu-i nici adevărat nici fals". 1 Se poate spune că rugăciunea, la care Aristotel face referinţă, este o formă a cererii. Or, întrebarea este şi ea o formă de cerere: ceri, în general, un răspuns atunci când întrebi, tot aşa cum ceri un anumit răspuns de la divinitate atunci când te rogi. Prin urmare, întrebarea nu reprezintă un *logos apophan-tikos*, adică o „declaraţie". Ca atare, ea nu este nici „afirmaţie" (*kataphasis*), nici „negaţie" (*apophasis*), dat fiind că în temeiul ei nici nu se neagă, nici nu se afirmă că un subiect este sau nu este.

De aceea, întrebarea nu poate fi nici adevărată, nici falsă; or, înfăţişându-se ca fiind situată „dincoace" de adevăr şi de minciună, întrebarea – printre altele, veritabilă „instituţie" a copilăriei – nu poate fi, s-ar părea,

decât inocentă. Nu poţi fi învinuit de ceva atunci când *numai* întrebi, fiindcă nici nu afirmi, nici nu negi, deci nu înfăţişezi un lucru ca fiind ceva sau fiind într-un anumit fel, nici ca nefiind ceva sau nefiind într-un anumit fel. Neînfăţişându-se drept un *logos apophanti-kos*, întrebarea pare atunci să se sustragă tocmai responsabilităţii pe care „maturitatea", ca vârstă a cunoaşterii binelui şi răului, a adevărului şi a falsului, ar presupune-o.

În fapt, lucrurile nu stau deloc aşa; *întrebarea este în mod fals inocentă*, şi aceasta nu doar în cazurile particulare ale aşa-zisei întrebări retorice – în realitate o întrebare ce-şi conţine aproape implicit propriul răspuns.

1 Aristotel, *Despre interpretare*, 4, 17 a. Aristotel încredinţează cercetarea discursurilor care nu sunt „declaraţii" retoricii şi poeticii.

Desigur, în sens strict, întrebarea nu este un *logos apophantikos* şi nu poate fi caracterizată nici ca adevărată, nici ca falsă. Mai mult, ea nu alcătuieşte nicio judecată normativă, astfel încât, strict vorbind, nici nu poţi avea dreptate numai întrebând. Totuşi, faptul că ea poate fi numită „bună", „proastă", „nepotrivită", „insolentă", „absurdă", „inteligentă" „firească" etc. demonstrează că natura sa este mai complicată.

Remarca esenţială mi se pare aceea că orice întrebare se bizuie întotdeauna pe un *context interogaţional* (presupoziţii *erotetice*) în care ea se înscrie şi pe care îl presupune cu necesitate. Spre pildă, întrebarea „când vine metroul?" pe care o adresez cuiva presupune, în principiu, că mă aflu în staţia metroului la o oră când acesta circulă şi, înainte de toate, că „există" un *ceva* numit metrou capabil să participe la faptul de „a veni" cu o anumită periodicitate. Prin urmare, contextul interogaţional se compune dintr-un număr destul de mare, de obicei, de propoziţii declarative (afirmative şi negative), care alcătuiesc tot atâţia *logoi apophantikoi*. Dacă, să spunem, întreb „când vine metroul?" aflându-mă în staţia de autobuz, propoziţia implicită aparţinând contextului

interogaţional „sunt în staţia de metrou”, care este presupusă de întrebarea mea, se arată a fi falsă şi de aceea întrebarea mea poate fi numită *nepotrivită*. Inversând o formulare a lui M. Bahtin2, aş spune că orice dialogică adevărată (suită cu sens de întrebări şi de răspunsuri) este, prin natura sa, o înţelegere prealabilă, fie şi tacită.

2 M. Bahtin (V.N. Volosinov) în *Marxism and the Philosophy of Language*, apud Dominick La Capra, *Soundings în Criticai Theory*, Cornell University Press, 1989. Pentru logica erotetică, vezi voi. *Logica interogativă şi aplicaţiile ei* (voi. Îngrijit de C. Grecu), Bucureşti, 1982.

În consecinţă, chiar dacă întrebarea în sine nu conţine o comunicare nici falsă nici adevărată, contextul ei interogaţional (de care ea nu poate fi izolată) *conţine neapărat valori de adevăr sau de fals, ori emite judecăţi normative cărora li se poate sau nu da dreptate*. Fiindcă acest context este alcătuit din afirmaţii şi negaţii, el poate fi, parţial sau total, adevărat sau fals, ori cel care îl asumă poate sau nu avea dreptate.

Înainte de a pune fie şi cea mai banală întrebare, trebuie, prin urmare, în prealabil să afirmi şi să negi, chiar dacă implicit. Dar cine afirmă sau neagă ştie ori crede că ştie ceva. El are de-a face cu adevărul şi falsul, cu ştiinţa şi neştiinţa, cu dreptul sau nedreptul, cu a avea sau nu dreptate; el poate fi făcut răspunzător pentru ceea ce subînţelege şi chiar pentru ceea ce întreabă şi, astfel, e departe de a fi inocent. Pentru a fi într-adevăr inocentă, întrebarea ar trebui să se formeze în afara oricărui context interogaţional, ar trebui să fie întrebare „pură”. Or, aceasta este o imposibilitate, iar faptul că adesea contextul este implicit şi ajunge să fie asumat spontan de locutori nu înseamnă deloc că el nu există. Chiar dacă ea însăşi stă în afara falsului şi a adevărului, a dreptului şi a nedreptului, întrebarea rămâne totuşi dominată de fals şi de adevăr, de a avea sau nu dreptate, deşi această dominaţie se ascunde şi se camuflează în inocenţă.

Ajungem acum la cazul celui care răspunde. Aşa cum

am spus, există impresia că acesta ar fi „liber”. Această afirmaţie trebuie înţeleasă în sensul că cel întrebat, dacă nu se află sub presiunea unor factori exteriori şi evidenţi, răspunde numai aşa cum îi dictează raţiunea şi conştiinţa. Cu alte cuvinte, dacă cineva nu este supus unui interogatoriu la poliţie sau în alte locuri similare, dacă nu se află plasat într-o situaţie de inferioritate şi de ameninţare, el pare a fi în situaţia de a răspunde li-

ber, fără a fi silit sau determinat de către întrebător să facă o afirmaţie sau alta. Libertatea celui care răspunde presupune absenţa constrângerii din partea celui care întreabă şi, fiind dat în libertate, răspunsul pare a atrage după sine – aşa cum şi etimologia o sugerează – *întreaga sa responsabilitate*.

Este uşor de văzut felul în care presupusa libertate a celui ce răspunde este corelată cu „inocenţa” celui ce întreabă: acesta din urmă, chipurile, nu are răspundere, fiind – se zice – inocent. Primul în schimb, fiind pesemne liber, este şi responsabil. Cel ce întreabă pare a fi numai un întrebător; dar cel ce răspunde se arată a fi neapărat nu numai un „răspunzător”, dar şi cineva responsabil. Un om este, de exemplu, responsabil pentru un lucru primit în grijă atunci când la întrebarea proprietarului: „Unde este lucrul meu?” el poate răspunde: „Iată-l”, sau „l-am pierdut”. Când Dumnezeu îl întreabă pe Cain: „Unde este fratele tău, Abel?”, Cain îşi recuză orice răspundere, refuzând să răspundă. În schimb, el întreabă la rândul său cu pretenţia de inocenţă: „Sunt eu paznicul fratelui meu?”

Poate că nimic nu exprimă mai bine şi mai concentrat sentimentul comun privitor la întrebare şi răspuns decât faimoasa spusă scripturară: „Întreabă şi ţi se va răspunde”. Întreabă, adică: nu te sfii, nu te teme, pune orice întrebări, căci întrebarea este inocentă, nu eşti vinovat pentru ea sau pentru consecinţele ei, nu eşti responsabil, eşti asemenea unui prunc. Ţi se va răspunde din partea unei instanţe pe care nu o constrângi, care, prin urmare, este liberă şi care deci, asemenea unui părinte, îşi

asumă, ea, întreaga responsabilitate.

Numai că, asemenea inocenţei celui ce întreabă, şi libertatea celui ce răspunde ţine de o iluzie – este adevărat – extrem de tenace.

20 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Am văzut că orice întrebare presupune un context interogaţional. Putem completa acum că *orice răspuns adecvat este dat în cadrul contextului interogaţional al întrebării*. Aşa cum nu există întrebare în sine, izolată, nu există nici răspuns în sine; un anumit context interogaţional stă la baza ambelor. Am afirmat însă că răspunsul trebuie dat „în cadrul" contextului interogaţional al întrebării; formula, dinadins imprecisă, ascunde în fapt trei posibilităţi:

a. Cazul cel mai obişnuit şi în care intră marea majoritate a dialogurilor jurnaliere apare atunci când contextul interogaţional este *de dinainte împărtăşit* de cel ce întreabă şi de cel ce răspunde. Fiind comun, îl putem numi *context conversaţional* şi el constă, în fapt, dintr-o serie de propoziţii acceptate tacit de către comunitatea căreia îi aparţin cei doi şi la care aceştia aderă fără probleme. Contextul conversaţional este de obicei un context cultural larg şi foarte general, uşor de regăsit la toţi interlocutorii. În fond, existenţa unui context conversaţional tacit presupune că întrebătorul şi răspunzătorul îşi pot răsturna cu uşurinţă rolurile, ceea ce se şi întâmplă în general în cazul conversaţiilor uzuale, care tind să fie relativ simetrice; chiar politeţea cere să nu întrebi prea îndelung şi e recomandabil să te laşi, la rândul tău, întrebat.

b. O situaţie specială, ce nu este, în realitate, decât o deformare a cazului precedent, apare atunci când cel care răspunde se comportă *ca şi când* contextul interogaţional *ar fi fost* comun: când, spre exemplu, la întrebarea „când vine metroul?" pusă în staţia de autobuz, cineva ar răspunde: „peste cinci minute", este clar că acesta din urmă s-a comportat *ca şi când* el ar fi împărtăşit propoziţia „aceasta este o staţie de metrou" fără să-şi dea seama de

incongruenţa ei. De foarte multe ori, dialogurile

cazului b. conduc la comic. În schiţa lui Caragiale, *C.F.R.*, întrebătorul asumă că nevasta amicului are o aventură în tren cu şeful de gară, iar incongruenţa contextelor rezultă în momentul când se vede că şeful este fratele, iar nu amantul soţiei. Comicul rezultă tocmai din discrepanţa dintre comportamentul „ca şi când" al celui care răspunde şi situaţia de fapt fixată într-un context interogaţional presupus, în mod fals, a fi comun.

c. Cazul al treilea şi care ne interesează îndeosebi, deoarece el este specific dialogului socratic, este caracterizat *prin preluarea şi asumarea implicită* a contextului interogaţional de către cel ce răspunde. Spre deosebire de a. contextul nu mai este comun înainte de formularea întrebării şi spre deosebire de b. el devine comun odată cu răspunsul – nu există aici un comportament „ca şi când". Fireşte, preluarea contextului se petrece la nivelul implicitului, al unei „opţiuni secunde" tacite, căci în chip explicit cel care răspunde nu este conştient de tot ceea ce implică contextul interogaţional asumat.

Întrebarea este *când* se petrece această preluare şi asumare a unui context interogaţional străin? Faptul se întâmplă *exact atunci* când interlocutorul decide să răspundă la întrebare. *Momentul deciziei este aşadar crucial*; până la el, omul era, ca să spunem aşa, „la adăpost"; dar odată ce s-a hotărât să dea răspunsul, el a acceptat fără să-şi dea seama *o lume* (un context interogaţional) ce nu-i aparţinea, cu care ar putea fi, parţial sau total, în dezacord, dacă ar cunoaşte-o. El trebuie să îndure consecinţele acestei lumi asumate, tot aşa cum, atunci când ai semnat de primirea unui colet, trebuie să-ţi asumi întreg conţinutul, încă necunoscut, al acestuia.

Astfel, în momentul când la întrebarea tipic socratică, pronunţată cu aparentă inocenţă infantilă „ce este

curajul?”, „ce este frumosul?”, „ce este dreptatea?”, interlocutorul decide să răspundă, el a şi „semnat de primirea unui colet” implicit: într-adevăr, prin însuşi faptul că răspunde, el admite implicit, mai întâi, că la asemenea întrebări se poate răspunde, ceea ce nu-i deloc sigur. Apoi acceptă că există „ceva” numit „frumos”, „drept” etc. aşa cum există „ceva” numit „câine”, „om”, „scaun” etc.

Într-adevăr, dacă omul nostru ar fi un nominalist înverşunat sau ar fi studiat filosofia cu Rudolf Carnap, el ar putea refuza să răspundă la asemenea întrebări, sub motiv că vocabule precum „frumos”, „bine”, „drept”, „curaj” sunt doar „noţiuni metafizice”, fără un conţinut stabil şi clar şi că o definiţie a lor care să nu fie altceva decât o expresie sinonimică nu se poate da. Odată însă ce interlocutorul răspunde şi „intră în dialog”, el devine, fără s-o ştie, *antinominalist*. Fără a fi aderat formal la platonism, *el a asumat implicit, la nivelul opţiunii secunde, o serie de presupoziţii cripto-platoniciene*. Consecinţa este că el se va încurca, va pierde competiţia dialogică, va ieşi înfrânt din jocul propus de Socrate şi, prin urmare, vom avea secvenţa: *lui Socrate i se dă dreptate, el are prin urmare dreptate, aşadar, el spune adevărul*.

Se vede, astfel, de ce libertatea (şi responsabilitatea) celui care răspunde este iluzorie. Din momentul când decide să accepte provocarea întrebării, indiferent de felul particular în care ar răspunde la ea, iată-l sub constrângerea invizibilă a contextului interogaţional asumat fără voie. Răspunsurile sale succesive nu vor face decât să fortifice situarea sa în acest context, reluat de întrebările următoare. În tot mai mare măsură el se vede împins într-o direcţie necunoscută şi pe care în sinea sa nu o aprobă. Dar nici nu se mai poate sustrage constrângerii insidioase a contextului, a opţiunii sale se-INOCENTUL RESPONSABIL 23

cunde, şi, formal mărturisindu-se liber, el se simte şi uneori chiar se declară tot mai stânjenit.

În final, capitulează, acceptă teza întrebătorului, fără să-şi dea seama că, în realitate, el a acceptat-o din primul

moment şi nu atunci, la sfârşit, când s-a recunoscut învins. Consimţind că dialogul s-a purtat în civili ta te şi libertate, că nu a fost constrâns de vreo forţă externă alta decât raţiunea însăşi să răspundă în felul în care a făcut-o, el preia de la Socrate şi o mare parte a răspunderii pentru rezultate, în mod fals în schimb inocentându-l pe filosof.

Mai rămâne de ştiut ce-l determină de obicei pe interlocutor să „intre în dialog", consimţind să răspundă. Dacă asumarea contextului interogaţional care intervine odată cu momentul luării deciziei de a răspunde ţine de o necesitate logică, luarea însăşi a deciziei aparţine mai curând unei presiuni psihologice subtile. Această presiune este încurajată de confuzia extrem de uşor de instalat între începutul unei conversaţii de tipul a. (context interogaţional împărtăşit prealabil) şi continuarea discuţiei cu transfer în cazul c. (context interogaţional asumat ulterior de cel care răspunde), cu alte cuvinte de confuzia între ceea ce putem numi *conversaţie*, în sensul propriu al cuvântului, şi ceea ce cu adevărat este un *dialog* de tip platonician.

Într-adevăr, dialogurile platoniciene încep de regulă ca simple şi banale conversaţii: „Încotro te duci şi de unde vii, Phaidros?" începe *Phaidros*. Cu un „De unde vii, Socrate?", se deschide *Protagoras*. Iar *Theaitetos*: „Ai sosit chiar acum de la ţară, Terpsion, sau mai de demult?" De la asemenea întrebări conversaţionale – ce se bazează pe un context interogaţional comun – se trece pe nesimţite la întrebările dialogice de tipul c. Prologul

Republicii, din acest punct de vedere, este caracteristic. De la întrebări generale şi comune despre vârstă, viaţă şi avere pe care Socrate le adresează bătrânului Cepha-los, gazda sa de noapte din Pireu, se trece cu mare uşurinţă la întrebarea-cheie „ce este dreptatea?"-întrebare al cărei context interogaţional este asumat fără probleme de toţi cei de faţă.

Acum este clar că la întrebări conversaţionale, aparţinând tipului a. se cuvine să răspunzi. Aşa impune

politeţea. Tocmai fiindcă aceste conversaţii presupun un context interogaţional comun, buna cuviinţă, respectul pentru persoana celuilalt recomandă un răspuns prompt şi clar. Cel ce nu vrea să fie caracterizat drept bădăran nu poate nici păstra tăcerea, nici abandona brusc conversaţia.

Dimpotrivă, nu politeţea este cea care poate pretinde să răspunzi nepregătit la întrebări de tipul c. Acestea fac parte, după cum am spus, dintr-un *joc competiţional*, un *agon*. Ele nu ţin de un dat social inevitabil, asociat civilităţii şi socialităţii fireşti. Intri într-un joc, în *orice* pe numai dacă vrei şi când vrei, iar refuzul de a o face nu-ţi poate fi reproşat. De la *Homo Ludens* al lui J. Huizinga ne-am obişnuit să vedem pretutindeni, în faptele de cultură, jocul. Fireşte, politeţea, eticheta etc. conţin multe elemente de joc, dar ele, luate ca atare, nu sunt *un* joc, fiindcă exercită o constrângere generală asupra subiecţilor. *Eşti dator* să fii politicos, sub sancţiunea unor penalizări sociale, dar nu *eşti dator* să joci şah, ori tenis, ori să dialoghezi în stil socratico-platonic.

Iată, prin urmare, ce se întâmplă: Socrate angajează o conversaţie bazată pe un context conversaţional. Interlocutorul răspunde, sub sancţiunea de a se dovedi nepoliticos dacă nu ar face-o. Dar la un moment dat, brusc, *conversaţia devine dialog*: contextul conversaţional în ce –

teză să mai fie comun şi se produce preluarea sa tacită de către cel care răspunde de la cel care întreabă. Cum trecerea de la conversaţie la dialog pare insesizabilă şi firească, interlocutorului îi vine greu să-l părăsească pe Socrate şi să refuze să mai răspundă, dacă ar resimţi vreo reţinere interioară. El nu-şi dă seama ori nu-şi dă seama la timp că, fără să o ştie, *a intrat într-un joc*, lucru pentru care ar fi trebuit să i se ceară asentimentul. El nu vede că politeţea nu ar trebui să-l constrângă în această situaţie. Nesesizând caracterul „agonal” şi deci facultativ al dialogului, interlocutorului nu-i va mai rămâne decât să aleagă între riscul de a se înfăţişa audienţei drept un ins necioplit, dacă ar părăsi la un moment dat ceea ce *pare* a fi

o conversaţie, şi asumarea responsabilităţii pentru răspunsurile pe care se vede nevoit să le dea în cadrul a ceea ce *este* un dialog socratic. Amorul-propriu îi sfătuieşte de obicei pe oameni că primul risc, prin care ar intra în conflict cu ceilalţi, e mult mai grav decât cel de-al doilea, prin care ar intra în conflict doar cu sine. Un bun exemplu este oferit de situaţia lui Thrasyma-chos din *Republica*, a cărui lipsă de entuziasm pentru dialog se transformă în grosolănie: „Dacă vrei cu adevărat, Socrate, să ştii ce este dreptatea, nu te bizui doar pe întrebări şi nu te făli că poţi să respingi orice ţi-ar spune cineva. Căci trebuie să ştii că e mult mai lesne să întrebi decât să răspunzi”.

Până la urmă, el consimte să dea replica şi, firește, pierde. Eşecul lui Thrasymachos, ca şi cel al altor parteneri de dialog ai lui Socrate nu se datorează faptului că este mai uşor să întrebi decât să răspunzi (să întrebi precum Socrate, nu este uşor deloc), ci faptului că ei preiau fără să-şi dea seama, odată cu consimţirea de a răspunde, presupoziţiile întrebătorului.

26 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

În esenţă, vedem că „inocenţa” şi „libertatea” sunt distribuite, în realitate şi la nivel implicit, invers decât se prezintă ele în aparenţă şi la nivel explicit: inocenţa nu aparţine celui ce întreabă, aşa cum vrea discursul platonician să ne determine să credem, *ci, în fapt, ea este proprie celui care răspunde*. Dimpotrivă, acesta din urmă este în adevăr lipsit de libertatea care, în chip explicit, i se atribuie şi care mai degrabă este la îndemâna întrebătorului. Or, cel ce are libertate are şi responsabilitate, în timp ce, dacă libertatea este doar aparentă, şi responsabilitatea asociată rămâne o iluzie. *Discursul dialogic-socratic este un fel de maşină de transformat, aşadar, responsabilitatea reală, dar ascunsă, a întrebătorului (care se identifică până la un punct cu autorul) într-o responsabilitate aparentă, iluzorie, dar explicită şi convingătoare a celui ce răspunde, personaj care se identifică în mare măsură cu cititorul.*

Interlocutorul, deci, este determinat să se simtă liber, deşi nu-i, şi i se sugerează că este responsabil, fără să fie decât cel mult în chip cu totul incomplet.

În acelaşi timp, interlocutorul lui Socrate, *personajul secundar* al dialogurilor, se auto-delegitimează şi îşi discreditează propria opinie iniţială, chiar dacă existau şi lucruri serioase şi adevărate în ea. Maşina dialogică de transfer a responsabilităţii face această opinie a sa să apară falsă şi chiar ridicolă în lumina unui *logos* universal împărtăşibil de orice fiinţă raţională, deşi adesea ea nu e falsă sau ridicolă decât în lumina unui *logos* mult mai particular – socratico-platonician. Consimţirea interlocutorului la tezele ascunse sau manifeste ale lui Socrate nu e, aşadar, o garanţie a adevărului şi a dreptăţii infailibile a lui Socrate, ci, destul de des, e numai un atestat al perfecţiunii maşinii dialogice platoniciene de fabricat metodic, subtil, „adevăr şi dreptate”.

III. Pajul 3 lui Menon într-o bună zi, un anume Menon, un tesalian nobil şi bogat, aflat în vizită la Atena, auditor zelos al lui Gorgias, celebrul sofist, îl întâlneşte pe Socrate de la care vrea să afle, plin de nerăbdare, dacă „virtutea se poate învăţa” (*ei didakton he arete*). Pentru publicul atenian, care îl citea pe Platon, Menon nu era un ins necunoscut. În 401 (doi ani după moartea lui Socrate) acesta participase ca general la marşul celor 10.000 de mercenari greci chemaţi de Cyrus cel Tânăr, pretendentul la tronul Persiei. *În Anabasis*, Xenophon îl descrie, fără menajamente, ca pe un trădător şi un om fără scrupule. Sfârşise rău, de altfel, prin a fi executat din ordinul Marelui Rege. Iată cine voia să ştie, câţiva ani mai devreme şi încă zorit nevoie mare, dacă virtutea se poate învăţa! Pesemne – sugerează maliţios Platon – că nu reuşise niciodată nici să afle, nici s-o înveţe!

Şi de ce? Fiindcă, pesemne, Menon ar fi pus o rea întrebare – aşa cum sugerează, ironic, Socrate – sau, oricum, „bună” doar pentru noii, nu prea inteligenţii şi mult prea zeloşii discipoli tesalieni ai lui Gorgias, deveniţi pe neaşteptate înţelepţi nevoie mare. Atenienii, oameni

mai modeşti, mai rafinaţi, şi mai ales el însuşi, Socrate, nu ar fi în stare de un atare răspuns şi atunci

3 Am tradus prin „paj” cuvântul grecesc *pais* care poate însemna băiat, copil, sclav al casei.

nici nu se pripesc cu astfel de întrebări. Motivul este unul singur: nu poţi şti *cum* este ceva, şi în particular, *dacă* poate sau nu fi predat şi învăţat, dacă nu ştii mai înainte *ce* este acel ceva, dacă nu-i cunoşti, altfel spus, *esenţa* (*ousia*), pentru a vorbi precum Aristotel.

Problema este, de fapt, *împătrită* (ceea ce Socrate nu spune niciodată explicit): în primul rând, trebuie acceptat că nu poţi cunoaşte atributele unui lucru, înainte de a-i cunoaşte esenţa (*ce* este acel lucru). În al doilea rând, se presupune că, fireşte, virtutea este *ceva*, adică este o entitate unică cu un nume unic, chiar dacă apare sub diferite forme; în al treilea rând, că există o esenţă, ori o Formă neschimbătoare a ei, aşa cum există ceva similar şi pentru alte entităţi şi, în fine, se presupune că această esenţă este cognoscibilă.

Pentru Menon, discipolul lui Gorgias, lucrurile stăteau cu totul altfel. Într-adevăr, el declară sigur pe sine:

„Mai întâi, dacă vrei să cunoşti virtutea unui bărbat, este uşor de văzut că ea este următorul lucru: să se ocupe cum se cuvine de treburile cetăţii, acţionând în aşa fel încât să facă bine prietenilor şi rău duşmanilor şi să aibă grijă să nu păţească ceva rău. Dacă doreşti să cunoşti virtutea unei femei, nici aceasta nu e greu de înţeles: trebuie ca femeia să gospodărească bine casă, păstrând bine avutul, supusă fiind bărbatului ei. Alta este virtutea unui copil, una a băiatului, una a fetei, alta” cea a unui bătrân, în chip diferenţiat dacă el este liber ori sclav. Şi există nenumărate alte virtuţi, încât nu ajungi niciodată în încurcătură să spui ce este virtutea. Oricare dintre noi are virtutea corespunzătoare fiecărei acţiuni, fiecărei vârste, raportate cu toatele la fiecare dintre lucrurile făptuite” (7 le).

Socrate, aşadar, cerea o *definiţie*; Menon răspunde

cu o *listă*. Socrate credea că virtutea este unică pentru toţi

oamenii, Menon o vede sub chipul unei pluralităţi cu un nume comun. Socrate pretindea aflarea esenţei, Menon oferă o serie de descrieri ale virtuţilor, aşa cum, în alt dialog, întrebat ce este frumosul, sofistul Hippias din Elis evoca o listă de lucruri frumoase. Este oare fals ceea ce propun Menon ori Hippias?

Oricum, se vede că Menon nu este conştient de presupoziţiile lui Socrate şi astfel, acceptându-le pe unele dintre ele implicit în decursul dialogului, el va fi înfrânt în discuţie. Îi va da dreptate lui Socrate, dar cu sentimentul (pe care îl mărturiseşte cu destul năduf) că a fost, cumva, „dus", că lucrurile nu stau chiar aşa, dar că nu are cum să obiecteze, deoarece ar fi fost cumva „vrăjit" de Socrate. Am văzut, mai înainte, cum reuşeşte, tehnic vorbind, dialogul socratic această performanţă de transfer de responsabilitate. Ceea ce însă ne preocupă acum este să înţelegem presupoziţiile esenţialismului platonician şi dacă ele sunt cu adevărat mai îndreptăţite, sau nu, decât cele ale lui Menon. Este oare „calea lui Menon", ori cea a lui Hippias (aparent, un fel de nominalism *avânt la lettre*) într-atât de ridicolă şi de falsă precum ne-a obişnuit esenţialismul exegeţilor lui Platon, care îi dau aproape întotdeauna dreptate lui Socrate? Şi dacă nu, ce i se poate opune acestuia din urmă, în afara unei pure contestări nervoase?

Aşadar-pretinde Socrate – nu poţi afla *cum* este ceva şi, în particular, dacă o anumită cunoştinţă sau disciplină poate fi învăţată, înainte de a şti *ce* anume este ea. Să fie oare adevărat? E permis deja să ne îndoim, chiar dacă nu am pune deocamdată la îndoială presupoziţiile esenţialiste ale lui Socrate şi Platon. Să luăm cazul limbii: e vădit că există două maniere distincte de a învăţa o limbă străină; în conformitate cu primul fel.

se poate proceda prin învăţarea metodică a gramaticii, a vocabularului esenţial, a regulilor de utilizare

– prin urmare, prin asimilarea *structurii* limbii, ori, altfel spus, a esenţei sale. Se poate spune că metoda aceasta este esenţialistă – aflăm mai întâi ce este limba respectivă, cunoscându-i esenţa, adică structura, şi numai apoi începem să o vorbim şi să o înţelegem. Or, cum ar fi spus F. de Saussure, avem mai întâi acces la *limbă* şi doar apoi la *vorbire*.

Dar există, de bună seamă, şi cealaltă metodă – intuitivă, practică, anti-esenţialistă: proprie celor (inclusiv copiilor mici) care învaţă o limbă vorbind-o şi auzind-o într-un mediu lingvistic adecvat. De data aceasta, nu structura determină manifestarea, particularizarea, *vorbirea*, ci invers: structura se actualizează de la sine, spontan şi nereflexiv în urma asimilării treptate a practicii.

Nu sunt puţine cazurile în care lucrurile se petrec în acest fel. Chiar Socrate ştia foarte bine – o spune în *Apologie* sau în *Ion* – că poeţii, şi în general artiştii, deşi produc opere remarcabile, sunt, de cele mai multe ori incapabili să explice cum au procedat şi de ce au procedat în felul în care au făcut-o. Că o asemenea practică „fără concept", „tacită", cum a numit-o Michael Polanyi4, este desconsiderată sau privită cu suspiciune de filosofia esenţialistă o ştim prea bine. Din punctul nostru de vedere, important este însă a înregistra posibilitatea acestei practici şi, prin urmare, faptul că a învăţa ceva fără să-i cunoşti în prealabil sau în vreun fel esenţa, ori fără a avea un acces serios şi profund la conceptul unui subiect încă ignorat nu este nici imposibil, nici absurd.

Se va spune însă că, deşi cunoaşterea fără concept rămâne în multe cazuri posibilă, ea este totuşi inferioa

4 Michael Polanyi, *Personal Knowledge*. *Towards a Post-Critical Philosophy*, University Of Chicago Press, 1959 – 1962.

ră celeilalte: la urma-urmelor, cunoaşterea ştiinţifică a gramaticii unei limbi nu face decât să sporească performanţele lingvistice, permiţând o vorbire mai îngrijită şi mai controlată. Lucrul nu este însă cu putinţă în orice

situaţie: nu e deloc evident că un poet va câştiga ca poet, în cazul când va stăpâni la modul explicit „tehnica" poetică. Şi în general, există destule situaţii când cunoaşterea „fără concept" pare să rămână singura posibilă, ceea ce deschide interogaţia asupra următoarelor două presupoziţii socratice la care m-am referit.

Într-adevăr, am văzut că Menon, în loc să definească esenţa virtuţii, aşa cum îi cere Socrate, produce o listă de virtuţi particulare. Socrate obiectează ironic, spunând:

„Ce noroc am, Menon, deoarece, căutând eu o singură virtute, am descoperit la tine un stup de virtuţi! Însă, chiar potrivit cu această imagine a stupului, dacă aş întreba care este esenţa albinei şi mi-ai răspunde că albinele sunt multe şi variate, ce mi-ai mai răspunde dacă te-aş întreba din nou: oare susţii că albinele sunt numeroase, felurite şi diferite una de cealaltă prin însăşi esenţa lor de a fi albine?" (72 a-b)

Menon cade repede de acord asupra existenţei unei esenţe unice a albinei şi, similar, va accepta acelaşi lucru şi în ceea ce priveşte virtuţile. Extrapolare ce – mă grăbesc să spun – nu este deloc sigură şi fără probleme: albinele reprezintă într-adevăr o specie biologică bine definită, caracterizabilă printr-o esenţă unică (un genom), în timp ce virtuţile – mai curând nu.

Pe de altă parte, Menon ar fi putut – şi ştim că aşa procedau sofiştii, maeştrii săi – exemplifica fiecare virtute printr-un personaj celebru, istoric sau mitologic. El ar fi putut recita genealogii ori mitologii, în loc să dea definiţii. Şi pe drept, căci, după el, virtutea nu e una

singură, ci o pluralitate, şi, în fiecare caz, ea nu e atât *ceva*, cât *cineva*. Virtutea nu trebuie tratată ca o substanţă, o esenţă, ci asemeni numelui propriu al fiecărui participant la un cor de persoane bine individualizate; ea nu este o abstracţie încadrabilă într-o definiţie, ci o galerie de portrete variate şi vii cu valoare exemplară.

Or, *oamenii, ca persoane dotate cu suflete individuale, nu alcătuiesc un stup de albine*. Dar tocmai

ceea ce-i deosebeşte radical pe oameni de albine, şi nu ceea ce, biologic vorbind, îi aseamănă, este decisiv în discuţia despre virtute, iar deosebirea constă în aptitudinea oamenilor *de a fi persoane*, adică tocmai de a refuza unisonul regulii generale. Aceasta înseamnă că şi virtuţile lor vor fi personalizate şi nu se vor supune prea uşor unei reguli generale, atribuită specific. Aşadar, pentru a. Înţelege ce este şi cum este virtutea bărbatului, a femeii, a copilului, a bătrânului etc. -în general, aceea a unei persoane omeneşti – *exact imaginea stupului de albine*, *cu uniformitatea sa reglementată biologic este de evitat*. Ceea ce nu face Socrate (iar Menon consimte), impunând astfel o direcţie şi o comparaţie false şi păgubitoare discuţiei.

Şi totuşi, nu au virtuţile ori persoanele *ceva comun*? Totul depinde de sensul pe care îl atribuim expresiei „ceva comun”. Dacă prin „ceva comun” înţelegem unicitatea unui predicat, adică a unei esenţe, mă tem că trebuie să ne îndoim. Dar dacă prin „ceva comun” înţelegem o anumită continuitate, în sensul înrudirii „jocurilor” despre care vorbeşte L. Wittgenstein în *Cercetări filosofice*, atunci putem accepta exprimarea.5

5 L. Wittgenstein, *Cercetări filosofice* (Philosophische Untersu-chungen), traducere de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, Bucureşti, Humanitas, 2003, §65 – 66 – 67, pp. 131 – 133.

PAJUL LUI MENON 33

Virtuţile sunt precum membrii unei familii numeroase: cu cât aceştia sunt mai apropiaţi genetic între ei, cu atât spunem că seamănă mai mult; dar chiar şi rudele foarte îndepărtate şi deci neasemănătoare pot rămâne în aceeaşi familie şi pot avea un nume comun. Relaţia de asemănare nu este în acest caz *tranzitivă* ca în geometrie: astfel, dacă în „familie”, A seamănă cu B, şi B seamănă cu C, nu înseamnă că A seamănă cu C, sau cel puţin că asemănarea dintre A şi C este la fel de clară ca cea dintre A şi B. (Dimpotrivă, în geometrie, dacă o figură A este asemenea cu figura B şi aceasta din urmă este

asemenea cu figura C, atunci A este asemenea cu C.) Dacă lanţul asemănărilor este mai lung, asemănarea „de familie" dintre primul şi ultimul element se şterge complet, deşi fiecare element seamănă mult cu cele cu care se află în contact. *Asemănarea este, aici, locală şi recurentă, iar nu globală şi specifică, ca în geometrie*.

Aşadar, numele comun pe care îl dăm pluralităţii nu se referă la o esenţă comună, aşa cum susţin Platon şi esenţialiştii, dar nici nu este *umfla tuş vocis*, aşa cum vor nominaliştii din toate timpurile. Numele comun nu-i o convenţie vidă de sens, chiar dacă nu acoperă nicio esenţă unică: el exprimă unicitatea „lanţului", ori a „familiei", adică pe aceea a unei continuităţi între mai multe elemente care seamănă local, dar nu şi global.

Astfel, virtutea militarului are analogii, seamănă cu virtutea cetăţeanului liber, întrucât, în Antichitate amândoi erau bărbaţi şi cetăţeni. Virtutea cetăţeanului seamănă însă, la rândul ei, cu virtutea metecului întrucât amândoi sunt civili. Virtutea metecului seamănă însă şi cu virtutea femeii întrucât ambii au o condiţie inferioară şi nu au capacitate politică. Virtutea acesteia seamănă şi cu cea a sclavului, deoarece ambii sunt dependenţi de stăpânul familiei etc. Ceea ce nu înseamnă, fireşte.

că virtutea militarului ar semăna cu virtutea sclavului (neasemănare ce blochează orice definiţie esenţialistă) şi totuşi a le numi pe toate „virtuţi" nu este deloc, în lumina lanţului unic de continuităţi şi asemănări amintit, absurd.

S-ar putea obiecta că, în acest fel, sub unul şi acelaşi nume se vor strânge calităţi, caracteristici, persoane etc. complet diferite, chiar opuse. Posibilitatea este perfect reală, dar ea nu constituie o obiecţie. Diferenţa şi chiar contradicţia sunt anormale în ordinea unei definiţii substanţialiste, dar numele comun poate fi acceptat în cazul unei aranjări în continuitate. Desigur, numele are, până la urmă, un caracter convenţional şi oricine este liber să refuze să-l mai aplice unor subiecţi total opuşi, tot aşa cum, deşi în teorie, oricine se înrudeşte cu mii de oameni,

există reguli convenţionale de atribuire a numelui de familie şi de definire legală a înrudirii. Are loc, atunci, ceea ce am putea numi *redefinirea sau refundamentarea* conceptului, operaţie mentală extrem de frecventă şi adesea indispensabilă, prin care „lanţul" asemănărilor locale este întrerupt, tăiat la un moment dat. Cel care procedează astfel are toată libertatea să o facă, dar el nu ar trebui să ignore raţiunea iniţială a numelui comun, nici *caracterul convenţional al refundamentării* pe care o propune şi care ar putea fi înlocuită, oricând, cu o alta. Oricum, această libertate a refurâdamentării nu anulează însă lanţul asemănărilor „de familie" de până atunci, singurul factor care asociază elementele.

Ar fi, de pildă, pură pierdere de timp să încercăm a afla ceva *substanţial* comun între *frumosul*, aşa cum era conceput de antici, *şi frumosul* conceput de arta contemporană, ori între socialismul democratic occidental actual şi maoism sau leninism. Social-democraţia

contemporană este infinit mai apropiată de doctrina liberală decât de leninism, iar din punctul de vedere al unei definiţii substanţialiste ar fi inutil de căutat substanţa comună dintre ceea ce afirmau şi făceau Lenin, Troţki, ori chiar Marx, pe de-o parte, şi opiniile unui Willi Brand t, Olof Palme etc. Există totuşi o legătură între ei toţi, care justifică numele comun de „socialişti"; ea constă în lanţul de continuităţi şi de recurenţe ce-i ataşează genetic.

Sau, ce legătură, care să justifice numele comun, există între un evreu european asimilat şi laic, un evreu *sephard* din Maroc, un *kibutznik* sionist din Israel, un ultraortodox din cartierul Mea Shearim din vechiul Ierusalim, un evreu etiopian/afos/w etc? Niciuna, dacă căutăm o „substanţă" unică şi comună tuturor acestora. Nici măcar religia mozaică nu poate stabili un predicat specific, căci există şi evrei care se consideră nereligioşi sau chiar atei. Şi totuşi, toţi aceştia persistă să-şi spună evrei, sunt consideraţi adesea de concetăţenii lor astfel şi sunt chiar uneori persecutaţi ca atare de antisemiţi. Ceea

ce îi face pe fiecare evrei este, în fapt, ataşamentul lor cultural predilect faţă de alţi evrei cu care au avut de-a face direct; aceştia, la rândul lor au fost evrei, fiindcă şi ei au fost ataşaţi cultural, religios etc. în mod predilect de oameni ce se considerau evrei, care au trăit puţin înaintea lor şi aşa mai departe, până la regele David sau chiar la Avraam, eventual. Ceea ce nu înseamnă câtuşi de puţin că ar exista vreo esenţă iudaică stabilă şi eternă, vreo „iudaitate" de descoperit, aşa cum nu există nicio esenţă germană, rusă ori românească. Nu există, în cazul unor asemenea noţiuni, decât *continuităţi*, *vecinătăţi*, *înrudiri* între entităţi care se aseamănă numai local, verigi aflate, unele, în contact, altele – extrem de depărtate şi totuşi formând un unic lanţ de continuităţi.

36 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Se poate înţelege de aici, spre exemplu, în ce constă eroarea epistemologică a naţionalismului. Acesta încearcă să definească, în mod esenţialist, o substanţă naţională comună, valabilă pentru un grup uman şi distinctă de cea a altor grupuri. Cetăţeanul care, sub un aspect sau altul, nu este sau nu se comportă în conformitate cu definiţia, va fi expulzat în afara naţiunii şi persecutat.

Trebuie să observăm, pe de altă parte, că discursul naţionalist va avea o predilecţie specială să vorbească despre „spirit naţional", „ethos naţional", „suflet naţional" etc. El va crede că regăseşte în folclor, în limbă, în creaţiile culturale culte etc. aceste trăsături ce particularizează o anumită unică substanţă etnică (*Volksgeist*). Naţionalistul uită sau nu vrea să ştie că spiritul, etho-sul ori sufletul naţional nu sunt nimic altceva decât metafore, formule de luat numai în sensul lor figurat, şi care nu au un corespondent real. Nu există, de exemplu, „spirit românesc" ori „sentiment românesc" decât ca metaforă, ca „joc de limbaj", cum spune Wittgenstein.

De aceea, când Heidegger a scris: „limba este locul de adăpost al fiinţei. În adăpostul ei locuieşte omul. Cei ce gândesc şi făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost" (*Scrisoarea despre umanism*) *6*, cred că el a

greşit de două ori: o dată fiindcă încurajează devoţiunea pioasă faţă de limbă, ca faţă de o divinitate atotstăpânitoare. În al doilea rând, fiindcă el îi încurajează pe filosofi, pe gânditori să trateze limba mai curând în chip poetic. În particular, uitarea caracterului figurat, metaforic al sensului unor nume colective ajunge să fie, astfel, legitimată.

6 Martin Heidegger, „Scrisoare despre umanism" în voi. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Bucureşti, 1988, trad. Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger.

PAJUL LUI MENON 37

Aşadar, albinele, ori balenele, ori automobilele admit o *asemănare specifică şi tranzitivă*, în baza unui plan structural comun, a unui „genotip" biologic ori a unui model tehnic, care, din punct de vedere logic, se identifică cu un *predicat specific*. Elementele unei asemenea specii, definibile riguros, prin gen proxim şi diferenţă specifică, sunt *indivizi*, iar descrierea platoniciană este, în cazul lor, relativ adecvată. Dimpotrivă, „socialiştii", „românii", „evreii", „lucrurile frumoase", „virtuţile" etc. alcătuiesc *clase*, dar nu specii, bazate doar pe o *asemănare locală*, *intranzitivă* şi la care nu se poate identifica un predicat specific. Elementele unei asemenea clase nu sunt indivizi, d *persoane* (sau măcar *seamănă* cu nişte persoane mai curând decât cu nişte indivizi), a căror unică legătură o reprezintă asemănarea definită mai sus.

Ar fi interesant, acum, de observat că principiul „lanţurilor analogice intranzitive" se poate aplica nu numai sincronic, la definirea unor concepte sociale, dar şi diacronic, la lămurirea unor noţiuni de tipul „Istoria", „Progresul". Pentru hegeliano-marxişti şi alţii *ciu sdemfarinae* asemenea cuvinte au acelaşi înţeles „tare" şi chiar sacru pe care Ideile sau Formele îl au pentru platonicieni: ele oferă temeiul şi esenţa realităţii. Gânditorii de tip nominalist, dimpotrivă, contestă *realitatea* acoperită de astfel de cuvinte şi vorbesc, precum K.R. Popper, despre *mizeria istoricismului*, adică a

concepţiei pe care se rea-zămă credinţa în „Istorie”.

Cred că nominaliştii au dreptate în sensul că nu există legi în istorie, în felul în care ele există în fizică sau în chimie. Nu există aici predeterminare, dezvoltare ori evoluţie *necesară*, *ineluctabilă*, ceea ce ar reduce actorul uman la o „albină”, adică la un pur obiect al istoriei. Dar nici nu cred că se poate susţine că istoria se desfăşoară la întâmplare, că e iraţională şi complet imprevizibilă. Pur

şi simplu, aşa cum în cazul conceptelor sincronice, există un *lanţ de analogii recurente* care asociază localul în general, tot astfel, în cazul conceptelor istorice, diacronice există un *lanţ de probabilităţi recurente*: schimbarea unei situaţii sociale, politice, instituţionale etc. de la starea A la starea B nu este nici necesară, nici arbitrară, ci *probabilă*, *previzibilă*. Mai departe, schimbarea de la starea B la starea C este şi ea probabilă şi previzibilă, dar în raport cu starea A probabilitatea este considerabil inferioară. Şi aşa mai departe.

Aşadar, într-un interval de timp *local*, nu prea lung, se poate percepe o evoluţie ce pare a avea un sens; dar, de îndată ce intervalul de timp devine ceva mai lung acest sens se relativizează şi pare impus doar de arbitrarul unei *refundamentări retrospective*. Nu există, prin urmare, o raţiune istorică generală, un sens global al Istoriei, ceea ce însă nu înseamnă că istoria se desfăşoară mereu iraţional şi inexplicabil: numai că suma probabilităţilor şi a raţionalităţilor locale nu este integrabilă într-o raţionalitate globală, tot aşa cum suma asemănărilor locale nu este integrabilă într-un predicat global comun întregului concept. Şi aşa cum persoanele nu seamănă între ele în felul albinelor, tot aşa ele se dispun în istoria societăţii omeneşti altfel decât o fac albinele sau furnicile în istoria naturală.

Ceea ce am numit aici „calea lui Menon” (ori mai bine, metoda lui Wittgenstein) – rămasă la acest stadiu – se izbeşte însă, după părerea mea, de o obiecţie importantă: ea pare a conduce direct la cel mai vădit *relativism moral*,

cultural şi epistemologic. (N-ar fi de mirare sub raport istoric: Menon era discipolul lui Gorgias, iar sofiştii erau în general relativişti. La rândul său, Wittgenstein cel din *Cercetări filosofice* e un nimicitor al esenţialismului, dar şi un legitimator al relativismului epistemologic.)

Într-adevăr, dacă în cadrul „lanţului sau al familiei de asemănări" putem opera anumite tăieturi sau „refundamentări" absolut oriunde ni se pare nouă potrivit, ce anume va determina ca o anume refundamentare să fie mai bună decât o alta? *Aparent, numai o convenţie exterioară, o impoziţie din afară*. Familiile biologice poartă un anumit nume de familie în baza legii statului sau a cutumei şi astfel se instituie o rudenie legală; prescripţia legii rămâne însă exterioară asemănărilor naturale şi este, în fond, o impoziţie convenţională: familia este, de pildă, patriliniară în societăţile noastre, dar ar putea fi la fel de bine şi matriliniară, dacă legea exterioară ar prescrie-o. Or, dacă principiul în sine al lanţului continuu de asemănări intranzitive ne interzice să calificăm o anumită refundamentare a unui concept cultural ca fiind preferabilă alteia, rezultă de *aici fie echivalenţa de principiu a tuturor refundamentărilor* – adică relativism, *fie imperativul de a impune o lege exterioară*, pentru a determina o ierarhie, ceea ce reintroduce, fie şi pe uşa din dos, esenţialismul, aparent învins un moment mai înainte. Se mai poate atunci oare evita dilema alegerii dintre relativism şi un esenţialism subreptice?

Cred că evitarea dilemei este posibilă – cel puţin în unele cazuri extreme – în termenii metodei bazate pe „comparaţia intrinsecă" şi pe „opţiunea a doua", aşa cum metoda fost descrisă în cărţile mele, *Turnirul khazar* şi *De la Şcoala din Atena la Şcoala de la Păltiniş*.

Foarte pe scurt, să presupunem astfel că un Menon ceva mai radical şi mai cinic – să-i spunem M. – ar voi să adauge la şirul virtuţilor enumerate mai sus – virtutea femeii, virtutea cetăţeanului, virtutea militarului etc. – şi „virtutea" torţionarului poliţiei politice. El ar spune că, în

baza faptului că torţionarul este membru al unei poliţii (fie şi politice), el seamănă cu poliţistul

obişnuit. Acesta, pentru că poartă armă, seamănă cu militarul, acesta, la rândul său, seamănă cu cetăţeanul liber, deoarece şi acesta serveşte sub arme. De unde rezultă că „virtuţile" fundamentale ale torţionarului poliţiei politice şi cu cele ale cetăţeanului liber sunt membri ai unei aceeaşi familii de virtuţi şi că nimic nu ne poate opri să pretindem că un torţionar care îşi face datoria este un om virtuos *în acelaşi sens* în care o afirmăm şi despre un cetăţean liber care îşi face datoria civică.

Trebuie observat că, în fond, vom avea de comparat două refundamentări: prima – a lui M. – care nu doreşte să întrerupă lanţul asemănărilor dintre torţionar şi cetăţean liber, şi o a doua – a unui cetăţean liber L. – care doreşte să întrerupă acest lanţ. Ceea ce încearcă în mod evident M. este să legitimeze tortura calificând-o drept „virtute", în timp ce L. doreşte, dimpotrivă, s-o delegitimeze.

Să presupunem, acum, că M. şi L. vor angaja un dialog încercând să argumenteze în contradictoriu în favoarea tezelor respective. Aceste teze sunt numite de noi „opţiunea primă" şi credem că, în mod direct şi explicit, ele nu pot fi validate altfel decât în baza unui raţionament esenţialist, care introduce din afară anumite principii şi norme de clasificare, cam în felul în care statul legiferează înrudirea legală.

Şi totuşi, simplul fapt că cei doi discută raţional, dezbat, dialoghează, se confruntă cu argumente creează un avantaj vădit pentru L. Într-adevăr, argumentarea, dialogul aparţin virtuţii cetăţeanului liber (care trebuie să delibereze şi să argumenteze în adunări), dar nu şi „virtuţii" torţionarului. Acesta, în exercitarea „virtuţilor" sale, niciodată nu dialoghează, ci torturează, exercită presiuni fizice şi psihice. A te afla într-o situaţie de libertate pentru a argumenta valoarea unei teze înseamnă a prefera.

fie şi implicit, fie şi la „opţiunea a doua”, virtutea cetăţeanului liber şi nu pe aceea a torţionarului. Or, dacă la „opţiunea întâi” M. şi L. adoptă refundamentări diferite ale conceptului de virtute, „la opţiunea a doua”, manifestată în însuşi faptul dialogului dintre cei doi, M. va adopta implicit refundamentarea lui L., de vreme ce el nu va putea accepta că rezultatul dezbaterii respective. poate fi adoptat prin tortură, sau prin orice fel de presiuni, care i-ar îngrădi libertatea consimţământului raţional, în acest fel, viziunea lui L. va obţine o anumită precedenţă, care nu decurge dintr-o presupoziţie esenţialistă, fiind astfel mai stabilă şi mai greu de răsturnat, chiar dacă mai „slabă”.

Am putea formula lucrurile şi în felul următor: atât M. cât şi L. construiesc câte o „cetate” ideală, un model de societate, considerat optim. În cetatea lui L. torţionarul şi poliţia politică nu au ce căuta, fiindcă ei nu au „virtuţi”; dimpotrivă, ei sunt acceptaţi şi chiar „virtuoşi” în cetatea proiectată de M. Or, dacă M. susţine că cetatea sa este mai bună decât o alta, el trebuie să argumenteze raţional această teză; or, argumentarea raţională presupune libertate; însă cetatea sa, care admite tortura şi poliţia politică, va distruge libertatea, adică *va distruge până la urmă chiar posibilitatea propriei întemeieri raţionale*. Aşadar, chiar M. *sub raportul de agent al unei argumentări raţionale* (ceea ce el nu poate evita) va fi alungat din propria cetate, deşi a considerat-o pe aceasta mai bună decât o alta. Se ajunge astfel la ceea ce am numit „atopie”: proiectantul se elimină din propriul proiect meliorist, faptă ce introduce un delict etic: un astfel de proiectant nu se cuvine a fi urmat, căci el nu este demn de încrederea noastră.7

7 Andrei Cornea, *De la Şcoala din Atena la Şcoala de la Păltiniş*, Bucureşti, Humanitas, 2004.

De aici concluzia: *dintre toate refundamentările, cele mai slabe sunt acelea care pun în discuţie legitimitatea discursului şi a poziţiei propriului lor autor*. De aceea, ele pot şi trebuie să fie cu îndreptăţire respinse sub raport

etic, chiar dacă existenţa lanţului de continuităţi „de familie”, luat în sine, nu poate fi contestată.

Nu vom continua totuşi această analiză, ci, reţinând că nu orice refundamentare este identică în forţa ei cu oricare alta, vom reveni la dialogul platonician. Ne vom întreba atunci: este oare poziţia lui Socrate situată de partea „albinelor” şi împotriva persoanelor? Persistă un mare echivoc în acest dialog, în această chestiune esenţială, echivoc care, după părerea mea, lasă o umbră durabilă până astăzi. Deocamdată, din cele ce s-au spus până acum, s-ar părea că omul, cu virtuţile, cu plăcerile, cu faptele lui, este văzut de Platon ca mai aproape de statutul de individ specific, determinat de predicate esenţiale şi universale ce urmează a fi determinate.

Şi totuşi, în momentul când cea de-a patra presupoziţie a perspectivei socratico-platoniclene-aceea privind posibilitatea cunoaşterii esenţelor-va fi evidenţiată, s-ar părea că persoana va intra, fie şi tacit, în scenă.

Într-adevăr, la un moment dat, Menon, care fusese totuşi iniţiat întrucâtva la şcoala lui Gorgias, formulează o aporie ce pare că obligă cunoaşterea ori să nu existe, ori să fie inutilă. Fiindcă, susţine el, dacă vrei să afli ceva ce nu ştii dinainte, cum ai putea fi sigur că ai găsit exact ceea ce căutai? Iar dacă totuşi există această siguranţă înseamnă că, încă înainte de a căuta, cunoşteai acel ceva, ceea ce califică demersul drept inutil. S-ar părea că trebuie ales numai între imposibilitatea şi inutilitatea cunoaşterii!

La aceasta Socrate răspunde formulând identitatea faimoasă dintre cunoaştere şi rememorare (*anamnesis*).

PAJUL LUI MENON

El invocă, mai întâi, autoritatea unor poeţi şi înţelepţi din vechime, precum Pindar, care susţineau deopotrivă imortalitatea şi preştiinţa sufletului de dinainte de coborârea sa într-un trup. Întruparea aduce uitarea, care nu ar fi totuşi completă. Omul este capabil de cunoaştere, deoarece, sufletul său percepând prin simţuri, în mod confuz, copiile Ideilor eterne – adică lucrurile sensibile –,

el îşi reaminteşte treptat de Ideile eterne pe care le-a cunoscut clar în existenţa sa prenatală.

Pentru că Menon nu este prea mulţumit numai cu apelul la tradiţie în justificarea tezei rememorării, Socrate întreprinde şi o demonstraţie practică, rămasă celebră. Alegând un paj al lui Menon, un băiat crescut în casa acestuia şi lipsit de orice instrucţie geometrică, el reuşeşte, ca, prin întrebări bine puse, să-l facă pe băiat să redescopere pe cont propriu soluţia problemei „duplicării pătratului" (construcţia unui pătrat având aria dublă ariei unui alt pătrat dat). Reuşita copilului (al cărui nume nu-l aflăm niciodată) a fost posibilă – crede Socrate – deoarece, în stadiul prenatal, orice suflet are parte de o cunoaştere absolută, pe care, odată cu întruparea, o pierde în parte şi nu complet, astfel încât, treptat şi prin tehnica dialogului, ea poate fi recâştigată. Din punctul nostru de vedere, important nu este ce reuşeşte cu adevărat Socrate să demonstreze prin experimentul maieutico-dialectic cu pajul lui Menon. Altceva ne preocupă: pentru a justifica singura cunoaştere pe care o crede reală şi autentică – cunoaşterea conceptuală – Socrate (Platon) instituie teoria Formelor, care este solidară cu, şi inseparabilă de teoria indestructibilităţii şi a imortalităţii sufletului.

Experimentul demonstrativ propus aduce însă în prim-plan ceva neaşteptat: nu, aşadar, o Formă, o generalitate, o esenţă universală oferă argumentul decisiv.

ci un *suflet individual*, o persoană umană în toată concreteţea vieţii (pajul lui Menon), care, în pofida ignoranţei şi a condiţiei sale servile, rămâne totuşi o persoană umană în sens plenar. Căci sufletul, deşi deţine indestructibilitatea proprie Formelor, nu este, el însuşi o Formă; într-adevăr, el nu poate fi copiat, reprodus, multiplicat în exemplare nenumărate şi inferioare, aşa cum este necesar să se întâmple cu Forma platoniciană. Sufletul rămâne o individualitate absolută, destinat, desigur, a-şi schimba învelişul corporal, dar nu şi identitatea, el rămâne o individualitate care nu se poate

distribui în existenţele sublunare, creându-şi imitaţii, precum se presupune că face Forma. Prin posesia sufletului personal, divin şi nemuritor, pajul, ori un sclav, sau oricine altcineva este aidoma unui nobil, sau unui învăţat, sau Marelui Rege, dar nu fiindcă oamenii ar fi subsumabili unei specii determinate, substanţiale, aşa cum sunt albinele sau celelalte vieţuitoare, ci fiindcă oricare dintre ei are un suflet individual, nemuritor, indestructibil, potenţial omniscient. Sau, altfel spus: fiindcă oricare dintre ei este o *persoană*.

Prin urmare, încercând să obţină legitimarea esenţialismului, Platon cade, surprinzător, peste prezenţa de neocolit a persoanei. De aceea, putem spune că prezenţa persoanei descrie limita esenţialismului. În acelaşi timp însă, persoana primeşte şi ea limita ei: ea nu sepoa-te justifica şi expune pe sine, fără apelul la Forme, sau la concepte, sau, într-un limbaj kantian, fără a-şi postula categoriile apriorice transcendentale.

Între „calea lui Menon (sau a lui Gorgias)" – moderate prin recursul la „opţiunea a doua" – şi „calea lui Socrate", aparent în competiţie absolută şi ireconciliabile, există, aşadar, o încrucişare, un punct privilegiat comun, privegheat – am zice noi – de o divinitate cu

faţă dublă, precum era străvechiul *Ianus bifrons* al latinilor. Acest punct privilegiat apare odată cu dialogul-experiment dintre Socrate şi micul şi ignorantul paj al lui Menon – altfel spus, odată cu emergenţa persoanei vii!

A aflat totuşi Menon, vreodată, ce este virtutea? Judecând după destinul său – nu. Dar aceasta, pesemne, nu fiindcă nu s-a priceput să-i dea lui Socrate răspunsurile cuvenite şi aşteptate de acesta, ci fiindcă nu a dat atenţie chiar experimentului socratic, făcut sub ochii săi. *Pentru el pajul fără nume a rămas un sclav, o unealtă cu chip de om, un nimenea*. Menon nu a recunoscut în copilul din casa sa prezenţa *persoanei*, iar apoi, în mod consecvent, nu a vrut sau nu a căutat s-o facă nici în cazul altora cu care a avut de-a face.

De la Socrate, Menon putea, cel puţin, să înveţe să vadă concepte şi, de aici – legi, necesităţi, raţiuni, Forme, zei. N-a izbutit şi, poate, nu e prea din cale-afară de grav. Altceva e grav: *n-a ştiut să înveţe de la pajul său să vadă oamenii*

IV. *„Philanihropia" lui Euthyphron* într-o zi, în faţa reşedinţei „arhontelui-rege", adică a magistratului înaintea căruia, la Atena, se instruiau procesele criminale, se întâlnesc doi cunoscuţi, fiecare cu procesul său: *primul este acuzat*, *al doilea acuză*: Socrate şi Euthyphron. Aşa începe dialogul *Euthyphron*. Este vorba despre unul dintre dialogurile de tinereţe ale lui Platon, numite „socratice", deoarece – după cum cred mulţi interpreţi – ele ar putea reda, oarecum veridic, discuţiile reale, purtate de Socrate. Din punctul nostru de vedere este însă lipsit de însemnătate dacă întâlnirea dintre cei doi a avut loc cu adevărat şi dacă vorbele schimbate au fost cele relatate de Platon. Ceea ce contează este punerea în scenă, fondată deopotrivă pe simetrii şi pe opoziţii.

Aşadar, iată prima simetrie – sunt două procese: *Socrate este acuzat de a corupe tineretul cetăţii*; *Euthyphron îşi acuza tatăl de omucidere*.

Urmează întâia opoziţie: Socrate, care se pregăteşte să intre la arhontele-rege, are de înfruntat un proces public, *graphe*, după terminologia dreptului atenian; celălalt tocmai pleca, după ce a depus plângerea într-o *dike*, adică un proces privat.

Distincţia tehnică dintre *graphe* şi *dike* este semnificativă pentru înţelegerea mai în profunzime a acestui dialog. Trebuie astfel ştiut că la Atena nu exista minister public sau parchet. Statul nu se sesiza singur şi nu

Instrumenta singur procesul, chiar atunci când era vorba despre o crimă sau un delict grav şi nu avea nicio modalitate instituţională pentru a o face. Cel care se sesiza era întotdeauna cetăţeanul, insul privat. Dar el putea acţiona în două moduri: el se putea socoti lezat ca

persoană privată, în calitatea sa de simplu individ, şi atunci el depunea ceea ce se numea o *dike*. Sau, în alte situaţii, el se putea considera atins în interesele şi drepturile sale cetăţeneşti generale şi atunci depunea, în numele întregii comunităţi (*demos*), o *graphe*.

În cazul depunerii unei *dike* exista, sau se presupunea că există, o legătură naturală, directă, organică între cel care suferise o vătămare şi cel care depunea plângerea: fie cei doi coincideau, fie, dacă un om fusese ucis, o rudă a sa apropiată se simţea obligată de cutumă să deschidă acţiunea, în numele celui ucis.

Erai jefuit, dădeai în judecată pe făptaşul presupus. Erai omorât, fiul tău o făcea. În vremurile vechi, el l-ar fi ucis, cu mâna lui, pe asasin. Acum, el cerea cetăţii, comunităţii să preia ea răzbunarea, el mulţumindu-se doar să-l *indice*, să-l „arate cu degetul" pe răufăcător. A depune o *dike* era, deci prin definiţie, o obligaţie deopotrivă morală, juridică, dar şi religioasă a rudelor; dar şi invers, cel care acţiona astfel, sugera, prin gestul său, că se socotea legat prin legături profunde şi naturale de cel care nu mai putuse să obţină singur satisfacţie (*diken lambanesthai*). Prin *dike* se exprima, aşadar, *solidaritatea profundă, organică a familiei*, a clanului, bazat pe înrudirea naturală, grupat în jurul aceluiaşi altar domestic, clan ai cărui membri se ştiau reciproc recunoscuţi şi protejaţi, tocmai fiindcă erau deopotrivă îndrituiţi, în caz de nevoie, la a cere răzbunare, *dike*, pentru o rudă, sau la a fi răzbunaţi prin intervenţia unei rude.

Dike reprezenta, în fond, gestul *ostensiv*, indicarea directă, „arătarea cu degetul" şi cu vorba (o acţiune ora

ta, iniţial) a vinovatului (etimologic, ar putea exista o legătură între *dike* şi verbul *deiknumi* (a indica), bazată pe radicalul indo-european *deik** *dik**, ce a dat în latină pe *aicere* (a vorbi). *Graphe* era, dimpotrivă, aşa cum îi spune şi numele – o „scriere" – formularea în scris a unui denunţ.

Dar nu numai scrisul introducea în acest caz un element artificial, cultural, convenţional în spaţiul

dreptului: în cazul lui *dike*, nu cetatea, ci o persoană era lezată; cetatea intervenea doar ca arbitru, pentru a restabili pacea socială şi a împiedica răzbunările reciproce şi interminabile între familii. Dimpotrivă, în cazul lui *graphe*, cetatea era socotită ofensată în ansamblul ei, *de parcă ar fi fost* o persoană – rudă apropiată cu oricare cetăţean – şi fiecare dintre aceştia putea „scrie" acuzaţia, prevalându-se de o înrudire convenţională, socială. Fiindcă delictul menţionat în *graphe* îl privea pe cetăţean în calitatea sa de cetăţean, nu contau legăturile naturale de familie, iar plângerea se făcea, abstract, în numele întregii cetăţi, presupusă a fi fost lezată, şi nu doar în acela al unei mici comunităţi consangvine. Meletos, acuzatorul lui Socrate, era, cum se observă în dialog, un om oarecare, puţin cunoscut lui Socrate însuşi şi complet necunoscut lui Euthyphron. Prin *graphe* se exprima, astfel, o *solidaritate*, dar nu cea naturală a familiei, ci cea culturală, politică, a cetăţii.

Iată, aşadar, cele două solidarităţi pe care le cunoşteau şi cultivau grecii epocii clasice – cea naturală a familiei şi cea politică a cetăţii. Dar ce se întâmpla la ei cu simpla solidaritate umană, aceea care nu se bizuie nici pe comunitatea de sânge, dar nici pe asocierea politică, ci numai pe universalitatea postulată a unei naturi comune, ori pe egalitatea unor drepturi elementare, conaturale omului ca om, şi nu doar omului ca mem

bru al aceluiaşi trib sau al aceleiaşi cetăţi? Pe aceasta, majoritatea grecilor o ignorau sau o neglijau. Va fi ea cumva descoperită în acest dialog, în vreun spaţiu juridic lăsat liber după ce *dike* şi *graphe* şi-au ocupat poziţiile reglementate de cutumă, de lege ori chiar de filosofie?

Nici Euthyphron, nici, cu atât mai mult, Socrate nu sunt oameni „obişnuiţi", nişte banali cetăţeni atenieni. Dimpotrivă, am spune, fără greşeală, că ambii sunt nişte „originali". Iată cea de-a doua simetrie a dialogului. Urmată însă de cea de-a doua opoziţie: Platon se

străduieşte să ne convingă că cele două originalităţi au „semne” diferite: cea a lui Socrate este „cu plus”, Socrate fiind un original autentic, profund, esenţial, în timp ce originalitatea lui Euthyphron este negativă, situată în superficial, în aparent şi în conjunctural.

Bună sau rea, originalitatea aduce purtătorilor ei unele inconveniente, mai precis, îi pune în confruntare cu mulţimea conformistă (*hol pollor*) – observă Euthyphron – căreia nu-i sunt pe plac fiinţele prea deosebite pe care le ia în derâdere. Socrate notează însă imediat că între el şi Euthyphron există o diferenţă esenţială în ceea ce priveşte tratamentul pe care mulţimea îl rezervă fiecăruia: pentru Euthyphron, deriziunea nu are consecinţe practice, în timp ce pentru sine, pentru Socrate, ea s-a transformat într-un proces serios, grav, ameninţător. Cu alte cuvinte: Euthyphron pretinde pe nedrept o anumită solidaritate între cei doi originali, luaţi în râs de mulţimea ignorantă şi conformistă; în fapt, pretenţia este nelegitimă – sugerează discret dar ferm Socrate – fiindcă originalităţile respective sunt diferite, incomensurabile, ceea ce mulţimea, oricât de ignorantă ar fi, intuieşte bine, rezervându-le tratamente diferite.

De aceea, râsul îi întâmpină pe ambii, dar urmările sunt neasemenea. Într-adevăr, unul este apoi lăsat în

pace, celălalt are de făcut faţă unei *graphe*. Unul se poate duce liniştit acasă, păstrând doar frustrările neînţelesului, celălalt îşi riscă viaţa. Unul este tratat ca un clovn involuntar. Celălalt – ca un inamic public. În cel mai rău caz, Euthyphron, care a angajat în chip nesăbuit o *dike* împotriva propriului tată, va suporta oprobriul familiei şi al cunoscuţilor. Socrate însă, dat în judecată în numele întregii cetăţi printr-o *graphe*, va sfârşi bând cucuta. Solidaritatea dintre ei este imposibilă. Sau cel puţin aşa crede Platon în acest dialog, care, cum vedem, vorbeşte, direct sau indirect, despre solidarităţi oferite, respinse sau sperate.

Originalitatea lui Socrate constă, în fond, într-un *surplus de luciditate* în raport cu ceilalţi, cu *hol polloi*. El ştie că nu ştie nimic, în timp ce restul oamenilor, în general, sunt ignoranţi care se ignoră. Dar de ce ajunge el să fie urât? Paradoxal, fiindcă este – cum o spune el însuşi – un *philanthropos*, un „iubitor de oameni”. Nu se mulţumeşte cu propria-i luciditate, ci doreşte să o transmită şi celorlalţi. Dar pentru aceasta, el trebuie să le demonstreze oamenilor ignoranţa lor care se ignoră pe sine. De aceea, Socrate pune întrebări, descoase, supune ideile, prejudecăţile şi cunoştinţele concetăţenilor unui examen raţional, lucidităţii. Oamenilor nu le place însă să li se spună că sunt ignoranţi, iar cetăţenilor cu atât mai puţin le este agreabil să li se pună la îndoială discernământul politic. Cel care face aşa ceva va deveni nu doar un original, dar şi un personaj supărător, enervant, şi, în final, un „antipatriot”, un duşman al statului şi al instituţiilor sale.

Altfel par să stea lucrurile în ceea ce îl priveşte pe Euthyphron: acesta este un prezicător, un pretins expert în materie de religie şi de zei, care le vorbeşte atenienilor la reuniuni publice (*en te enklesia*), anunţându-le vi

Itorul. Şi deşi, chipurile, el nu ar da greş, atenienii obişnuiesc să-l întâmpine cu ironii. Se poate bănui uşor ce vrea Platon să ne spună şi, în urma sa, o întreagă, îndelungată tradiţie de interpretare: Euthyphron este un superstiţios, un fantast, posedat – cum aflăm şi din dialogul *Cratylos* – de un fel de inspiraţie *bizara*, *de* un duh impur, care îl face să recite pe nerăsuflate vrute şi nevrute. Atenienii, deşi inferiori lui Socrate în luciditate, rămân, altminteri, oameni inteligenţi, raţionali, cu bun-simţ, mai lucizi decât Euthyphron. De aceea, ei îl iau în râs, dar îl lasă nevătămat. Socrate este superior mulţimii, Euthyphron – inferior. *Originalitatea acestuia din urmă se instituie într-un deficit*, într-un minus de bun-simţ, de inteligenţă practică, de luciditate.

Iată însă şi a treia simetrie din Euthyphron: ea se

referă la caracterul religios al ambelor procese. Într-un fel sau într-altul, ambele sunt asociate problematicii sacrului (*to hosion*) şi a divinităţii (*to theion*). Mai mult, ambele se referă la presupuse sfidări aduse religiei şi valorilor sacralităţii. Numai că, din nou, intervine contrastul, opoziţia: Euthyphron este, în virtutea competenţelor sale de prezicător şi de autograf, un „specialist" în religie şi el angajează procesul său tocmai deoarece consideră violate anumite principii religioase. Dimpotrivă, Socrate se consideră pe sine un ignorant în materie, însă lumea şi, în principiu, cei care s-au asociat sau se vor asocia denunţului penal (*graphe*) cred că el sfidează religia cea de obşte.

Socrate este acuzat – cum aflăm şi din acest dialog, dar şi din *Apologia*, ori din alte surse, precum de la Xenophon – de „coruperea tineretului" (*hol neoi*), prin faptul că „nu cinsteşte zeii cetăţii şi introduce zeităţi (*ta daimonia*) noi". Aluzia directă este, desigur, la faimosul

„Daimon" pe care Socrate îl invoca uneori. În sens mai larg însă, acuzaţia priveşte însuşi exerciţiul filosofiei, vinovat, după mulţi cetăţeni, printre care şi Meletos, acuzatorul principal al lui Socrate, de a submina credinţele strămoşeşti, ceea ce într-o cetate antică era aproape totuna cu a pune la îndoială reprezentările publice şi instituţiile cetăţii. Fapta era cu atât mai periculoasă cu cât acest exerciţiu este practicat de filosof în compania (poate de tip pederastic) a unor tineri abia ieşiţi din adolescenţă, ale căror minţi, încă neformate, pot fi cu uşurinţă corupte şi seduse.

Socrate a rămas, paradigmatic, întruchiparea filosofiei, adică a discursului ce caută să întârzie şi să cenzureze acţiunea imediată prin punerea la îndoială a temeiurilor sale. Demersul socratic vrea să-i determine pe oameni să-şi supună unor interogaţii radicale reprezentările şi principiile în virtutea cărora ei trăiesc şi activează. Socrate „problematizează", îndeamnă la reflexie, la *întârzierea* în interogaţie şi analiză personală,

ori, retrospectiv, mustră acţiunea nemediată şi nemeditată, directă. Deşi are în vedere binele oamenilor (*philanthropia*), procedând astfel, Socrate devine multora antipatic sau chiar suspect.

Să observăm însă că, prin contrast, Euthyphron este, paradigmatic, întruchiparea *acţiunii directe*, neîntârziată de meditaţie analitică, nefilozofică în sens socratic, şi întemeiată pe dezvoltarea unor principii asumate cu tărie, dar niciodată puse critic la îndoială. Chiar numele personajului o sugerează: „Euthy-phron" înseamnă, literal, „cel care gândeşte drept, direct, rectiliniu". Fără abateri, între cele două personaje apare o nouă simetrie contrastivă: ambii sunt profund *consecvenţi*, sunt oameni care nu acceptă compromisuri în raport cu deciziile lor şi cu menirea pe care şi-au ales-o. Socrate este însă con

secvent în meditaţia critică, pe care nu o abandonează niciodată, Euthyphron – aşa cum vom vedea îndată – este consecvent în făptuire, în asumarea practică, până la capăt, a principiilor în care crede. Primul nu va abandona niciodată, nici în faţa morţii, „ocolul" metodologic prin filosofie şi critica radicală, celălalt nu va da înapoi niciodată dinaintea punerii în act a premiselor pe care nu le-a supus niciodată criticii. Primul nu va merge niciodată „rectiliniu". Celălalt nu va „ocoli" niciodată, rămânând fidel numelui său.

Dar niciunul, nici altul nu pot fi opriţi din cursa lor. Primul va ignora blamul cetăţii, celălalt – pe cel al familiei. Şi, am spune noi, va ignora la modul simbolic, probabil, şi blamul retroactiv al lui Socrate, al lui Platon, al filosofiei şi, bineînţeles, al cititorului, obişnuit să privească spusele celui ce a băut cucuta drept, obligatoriu, „verba veri ta tis".

Ca şi personajul Philebos din dialogul omonim (vezi *infra*, cap. V), Euthyphron este, la Platon, deopotrivă un marginal şi un *homo religiosus*. Ca şi Philebos, dar mult mai dramatic, Euthyphron apare, în perspectiva lui Platon, drept un om de nimic, un ignorant cu pretenţii la o ştiinţă

pe care nu o posedă. În plus, el pare a merita tot ridicolul pentru tentativa sa de a se solidariza cu Socrate, pentru pretenţia sa nebunească de a asocia cele două originalităţi. Faptul că acceptă imediat nevinovăţia absolută a lui Socrate şi chiar imposibilitatea ca acesta să fie un răufăcător, nu-l disculpă prea mult în ochii lui Platon, care îl lasă pe Socrate să refuze politicos, dar cu destulă fermitate subtilă, avansurile directe şi sincere ale „celui ce gândeşte direct”. Merită atunci Euthyphron o reabilitare?

Dar să vedem, mai întâi, care este conţinutul procesului iniţiat de Euthyphron.

54 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Cum am spus la început, acesta şi-a dat în judecată propriul tată pentru omucidere. Lucrul e şocant, desigur, astăzi, aşa cum era şi în Antichitate. Totuşi, pe atunci, când, reamintim, nu exista procuror, ar fi existat o circumstanţă ce ar fi putut explica gestul neobişnuit al lui Euthyphron. E o circumstanţă pusă în evidenţă de Socrate care întreabă: „Face parte dintre rude cel ucis de tatăl tău? E clar că e aşa. Căci nu te-ai arunca împotriva tatălui tău pentru omorârea unui străin (*huper allo-triou phonou*)” (4 b) într-adevăr, un omor între membrii aceleiaşi familii ar fi explicat o acţiune echivalentă unui paricid legal. Era, aşadar, Euthyphron un fel de Oreste, nevoit să-şi răzbune unul dintre părinţi ucis de celălalt, fie şi apelând la autoritatea cetăţii? în acest caz el ar fi deşteptat compasiunea şi, într-un fel, chiar admiraţia oamenilor. Dar nu, Euthyphron nu este un personaj tragic, cel puţin nu în sensul în care grecii înţelegeau tragedia. Aşa cum el însuşi ne-o spune direct şi sincer, cum îi era şi felul şi numele, prin această *dike*, el se înfăţişa oamenilor numai drept un nebun (*doko mainesthai*).

Ce se întâmplase? Familia lui Euthyphron poseda un lot de pământ în insula Naxos. Aflându-se acolo să-l lucreze, angajaseră oameni cu simbrie, zilieri. Dintre aceştia, unul, îmbătându-se, se luase la harţă cu un sclav al familiei şi îl omorâse. Tatăl lui Euthyphron îl legase pe făptaş fedeleş şi îl aruncase într-o carceră subterană (*tăp-*

hron tina), trimiţând în acelaşi timp la Atena un mesager pentru a afla ce este de făcut cu ucigaşul. Numai că, între timp, neglijat cu totul, deoarece tatăl lui Euthyphron credea „că nu este nicio dramă dacă ar muri”, omul într-adevăr murise din pricina lipsei de hrană, a frigului şi a legăturilor. Iar acum, tatăl şi toate rudele erau cu toţii mânioşi pe Euthyphron, care, invocând anumite considerente religioase, îşi acuza tatăl de omucidere.

deoarece ei socoteau că tatăl nu omorâse efectiv, şi că, chiar dacă ar fi făcut-o, ar fi fost îndreptăţit să omoare un ucigaş; în plus că, oricum ar fi fost, este o impietate să-ţi acuzi tatăl de crimă. Putem să credem că poziţia lor era împărtăşită de marea majoritate a atenienilor. Şi, ceea ce este mai serios, nici Socrate nu făcea excepţie.

Să insistăm asupra câtorva detalii. Omul ucis, zilierul (*pelates*) era, desigur, un om fără familie, „fără căpătâi”, fără vreo proprietate, care muncea contra unei simbrii (*etheteuen*). Deşi om liber, condiţia sa era extrem de umilă, cumva inferioară celei a sclavului domestic pe care îl omorâse (*oiketes*). Într-adevăr, acesta din urmă era integrat în familia stăpânului, iar moartea sa era răzbunată de stăpân, în timp ce primul *nu avea*, *în chip manifest*, *pe nimeni care să răzbune omorârea sa*, care, astfel, risca să rămână nepedepsită în conformitate cu cutuma ateniană. Iată de ce omul, un *thetes*, fusese cu atâta nepăsare lăsat să moară, sub pretextul că se aştepta o lămurire de la „interpretul dreptului religios” (*exegetes*). (Acesta era un funcţionar însărcinat să explice anumite proceduri legate de chestiuni asociate religiei. Evident, autoritatea de expert în materie de religie a lui Euthyphron nu era recunoscută în propria sa familie. Dar n-a fost primul care să nu fie profet în ţara sa!) De fapt, zilierul fusese lăsat să moară cu premeditare – sugerează Euthyphron – iar faptul trebuie pus în legătură tocmai cu inexistenţa unor rude ale sale care să poată intenta o acţiune.

Dacă, pe de altă parte, omorârea *thetes-ului* fusese, cel puţin în parte, premeditată, uciderea de către el a

sclavului fusese desigur involuntară. Lucrătorul se îmbătase şi, la mânie, după o sfadă, îl omorâse din greşeală pe sclav.

Poate fi sugerat şi un fundal socio-politic al întâmplărilor de pe moşia familiei lui Euthyphron. Familia

primise, în calitatea sa de a fi formată din cetăţeni atenieni, o *klerouchia* – un lot – în insula Naxos. Aceasta îşi pierduse nu demult independenţa şi fusese inclusă în imperiul maritim atenian, fiind obligată la condiţia umilitoare de a accepta colonişti atenieni (*klerouchoi*) pe teritoriul ei. Zilierul ucis era, pesemne, un om din partea locului, un localnic, care avea motive de iritare suplimentare atunci când lucra cu ziua pe moşia unor colonişti străini, ce se impuseseră prin forţă.

Un om de cea mai umilă condiţie, care omorâse din imprudenţă, la beţie, fusese lăsat să moară cvasipremeditat de către cei care îi anexaseră şi îi colonizau patria, după zile de chinuri, fără judecată, fără apărare, lipsit de protecţie din partea vreunei rude ori a vreunei legi. N-ar fi cazul totuşi să privim cu puţină îngăduinţă acţiunea lui Euthyphron?

Dar cum explică profetul motivul acţiunii sale? Când Socrate e gata să creadă că Euthyphron îşi acuză tatăl numai şi numai din pricină că acesta ar fi omorât o altă rudă apropiată, Euthyphron proclamă solemn:

„Este ridicol, Socrate, să crezi că este vreo diferenţă dacă ucigaşul este rudă sau e străin. Un singur lucru trebuie avut în vedere: dacă ucigaşul a ucis îndreptăţit sau nu, şi dacă a făcut-o îndreptăţit, trebuie lăsat în pace, iar dacă nu, el trebuie dat în judecată, chiar dacă el împarte altarul domestic şi masa cu tine. Căci pângărirea este egală, în cazul când cineva, având de-a face cu un asemenea om în chip conştient, nu s-ar curăţa pe sine, dar şi pe omul respectiv nu l-ar curăţa, chiar prin depunerea împotriva aceluia a unei acţiuni judiciare” (4 b).

Sunt două lucruri capitale pe care le afirmă aici Euthyphron: mai întâi că logica solidarităţii familiare nu

poate prevala împotriva dreptăţii. Dacă cineva a co

mis o crimă fără justificare, dacă fapta sa nu este *en dike*, adică nu s-a comis prin *desemnarea* publică, legală, îndreptăţită a celui ucis ca fiind vinovat, atunci omul respectiv trebuie, la rândul său, „desemnat” ca ucigaş într-un proces. Am văzut că Euthyphron avea destule motive să creadă că uciderea zilierului fusese într-adevăr o crimă şi nu, să zicem, un act de legitimă apărare. Mai mult, Euthyphron ştia bine că solidaritatea de familie şi chiar solidaritatea naţională a atenienilor împotriva băştinaşilor din Naxos îngăduiau ca o atare crimă să rămână acoperită, trecută sub tăcere, „nedesemnată” prin actul ostensiv, fundamental al lui *dike*, al procesului. Atunci când răzbunai moartea unei rude, *demonstrai* în fond, arătai public, prin acest act ostensiv, o calitate comună pe care o împărtăşeai cu cel ucis, făceai să i se recunoască public mortului, în mod postum, demnitatea de membru al unei familii. Atunci când la mijloc era un proces politic, o *graphe*, demonstrai solidaritatea unei cetăţi, şi făceai evident interesul comun al acesteia pentru o faptă sau un om.

Voind deci să răzbune moartea unui om oarecare, unui *thetes*, străin şi neînsemnat şi pledând împotriva propriului tată, Euthyphron doreşte să „arate cu degetul”, să demonstreze o *calitate comună* între el, cetăţean atenian şi membru al unei familii respectabile şi acel străin – anume *simpla umanitate*. Căci a-l lăsa pe acest om să moară aşa cum fusese lăsat să moară, legat, chinuit, închis într-o hrubă, lipsit de hrană şi de îngrijire, revine la a-i nega, tacit, calitatea umană, care nu-i fusese refuzată nici măcar sclavului domestic. Într-adevăr, nimic nu distinge mai clar tratamentul rezervat umanităţii de cel rezervat regnului nonuman decât comportamentul faţă de omorârea unui individ. *Erai recunoscut ca om, numai dacă uciderea ta conta*.

58 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Or, omorârea nu conta dacă ea nu ridica întrebarea

privitoare la legitimitatea sa şi dacă se sustrăgea posibilităţii de a fi răzbunată printr-un proces. Grav nu era, din acest punct de vedere, poate, faptul că omul murise, ci că murise „bestial”, atât *fizic* – în chinuri şi în întuneric – cât şi *juridic*, fără proces, în ascuns, în întunericul nepăsării generale, fără ca moartea sa, arătată public, să fie revendicată în vreun fel. Grav nu era, în sine, că un om murise, ci că nu *un om* murise. Dincolo de orice justificări religioase, procesul lui Euthyphron era, de fapt, procesul angajat împotriva limitatelor solidarităţi tribale şi civice în numele unei mai generoase solidarităţi, pur şi simplu omeneşti.

Al doilea lucru esenţial pe care ni-l dă a înţelege Euthyphron este că tatăl său a devenit impur, nu atât ca urmare a omorului în sine, cât a faptului că a refuzat ucisului calitatea de fiinţă omenească, prin acceptarea ca omul să moară în chip subuman. Dincolo de concepţia arhaică asupra impurităţii rituale a ucigaşului, apare aici o idee simplă: *cel care refuză semenului său dreptul la umanitate se pune pe sine însuşi în afara umanităţii*. El devine „impur” pentru contactele sociale şi ar trebui ocolit, situat într-o carantină riguroasă. El poate redeveni om în deplinul sens al cuvântului numai după ce a „dat socoteală” (*diken didonai*) supunându-se procesului, adică după ce a fost „indicat” public, prin *dike*. Iată de ce Euthyphron poate afirma că un asemenea ins trebuie *purificat*, fie şi prin punerea sa sub acuzaţie. Paradoxal, fiul nu doreşte să-şi nimicească părintele, el nu este o specie de paricid, aşa cum crede lumea, ci el caută să restituie tatălui său demnitatea omenească pe care acesta o pierduse atunci când o refuzase zilierului ucis pe *klerouchia* sa din Naxos.

Ce mai rămâne din om, din orice om, atunci când el e redus la limită? *Măcar o moarte omenească*. Şi ce mai

rămâne din om, din orice om, atunci când el neagă semenului său acest ultim drept? Orice, *în afară de o viaţă omenească*. Iată, spus simplu, mesajul lui Euthyphron. În

fond, prin Euthyphron, suntem preveniţi asupra unui fapt pe care Holocaustul şi, în general, masacrele secolului XX ar fi trebuit să ni-l arate. Anume că, spre deosebire de ceea ce susţine o înţelepciune trivială, *oamenii nu mor egali*. Căci nu sunt egali în moarte şi înaintea ei războinicul care moare luptând şi civilul trimis într-un lagăr de exterminare. Ultimului i se contestă în modul cel mai flagrant şi mai sfidător dreptul la umanitate, nu atât prin faptul că este condamnat la moarte, ci prin aceea că este privat de un proces, de o sentinţă şi de atenţiile procedurale minime. Iată ce face grozăvia Holocaustului. Nu numai omorârea, în sine, ci caracterul non-uman al omorârii. Prin ea nu omul este ucis, ci non-omul este creat şi apoi lichidat, deoarece se consideră că el nu este, prin rasa sa, un om în adevăratul sens al cuvântului.

Euthyphron nu este, aşadar, un clovn nătâng şi guraliv, pus pe exhibat o falsă originalitate prin punerea sub acuzaţie fără temei a părintelui său. El nu e nici deficitarul în luciditate, ridicolul consecvent doar în iluzii pe care dialogul cu Socrate vrea a-l înfăţişa. Iar dacă el a avut parte de oprobriul familiei, al lui Socrate şi al tradiţiei filosofice, ar trebui să primească, în schimb, consideraţia noastră. Fiindcă ceea ce Euthyphron întrevede, acolo unde contemporanii săi sunt orbi, este *unitatea şi egalitatea de esenţă a tuturor oamenilor*, *indiferent de condiţia lor*. El forţează, aşadar, limitele încă restrictive ale cetăţii democratice antice, sugerând existenţa unui orizont uman mult mai larg. El are curajul ca, prin procesul pe care l-a intentat, să se declare, implicit, *ruda unui străin*.

a unui nimenea şi să pună în discuţie nu numai comportamentul familiei sale, dar şi solidarităţile tradiţionale pe care atât familia, cât şi cetatea le pretindeau. Sub aparenţa sa de nebun, Euthyphron aduce o critică atât de radicală cetăţii şi societăţii sale, încât semnificaţia ei nu a fost, probabil, nici măcar remarcată. Euthyphron nu va avea parte, aşadar, de o *graphe*, de un proces politic, precum Socrate. Deşi, în felul său, l-ar fi

meritat.

Ar fi meritat, oricum, atenţia şi susţinerea morală a lui Socrate. Socrate, lucidul, ar fi trebuit să întrevadă luciditatea autentică a lui Euthyphron, chiar dacă ea nu era derivată din raţionamente, ci era prezentă în forţa practică a gestului său direct, nemediat de retrospecţie filosofică; s-ar fi cuvenit ca Socrate, criticul radical al societăţii, să aprecieze critica radicală iniţiată efectiv de celălalt; în fine, Socrate, care îşi „declara iubirea de oameni", *philanthropia*, ar fi trebuit să recunoască şi în Euthyphron un „iubitor de oameni". Nu s-a întâmplat aşa.

Fireşte, pentru acest eşec şi Euthyphron poartă o anumită vină. Temeiul acţiunii sale este, cum am văzut, solid şi profund: „iubirea de oameni". Dar legitimările teoretice pe care el le aduce „iubirii de oameni" în varianta sa rămân şubrede şi nevoiaşe. El invocă, la un moment dat, „pângărirea" care apare atunci când este ucis cineva fără vină. Dar ceea ce pare a fi o referire la tradiţia rituală arhaică nu este decât o reformulare, o modernizare temerară a acesteia. Conform tradiţiei, era impur omul ce vărsase efectiv sânge, indiferent dacă pe drept sau pe nedrept. Nu procesul sau pedeapsa purificau, ci o procedură rituală de spălare care, în principiu, nu era acordată decât celui care ucisese cu dreptate sau fără voie. Din punctul de vedere al tradiţiei, tatăl lui Euthyphron nu era impur, căci nu vărsase efectiv sânge (de aceea apelul la „exeget" nu prezenta vreun risc pentru el) şi, oricum, ideea că el ar fi putut fi purificat

printr-un proces părea nu numai o nebunie, dar era, de fapt, incongruentă cu tradiţia.

Cum tradiţia rituală nu-l putea servi, pentru a-şi justifica totuşi acţiunea, care apărea oamenilor din jur ca un act paricid, Euthyphron recurge la tradiţia mitologică. El invocă mitul lui Zeus care îl închisese în Tartar pe tatăl său, Cronos. Or, Zeus era divinul păstrător ai dreptăţii, al lui *dike*. Aşadar, fapta sa, având un model divin, ar fi fost sacră, *hosion*. Terenul mitologiei era însă fragil şi cu atât

mai mult era astfel, dacă pe el era invitat să calce şi Socrate, un vehement critic al mitologiei. De fapt, problema reală a lui Euthyphron este cea a definirii umanului; or, ea va fi eludată, eliminată şi, de fapt, distrusă, fiind deplasată înspre chestiunea definirii sacrului. Din păcate, temeiul gestului său va deveni confuz atunci când justificările slabe oferite de el se vor nărui, într-adevăr, nu este nicio dificultate pentru Socrate să arate că Euthyphron nu are la îndemână o definiţie riguroasă şi necontradictorie a sacrului. Când acesta din urmă, dorind să asocieze sacrul divinului, susţine că „*sacru este ceea ce este iubit de zei*” (*to theophiles*), el nu va putea să se sustragă implicaţiilor politeismului grec. Dacă, de exemplu, fapta sa este plăcută lui Zeus, ea nu este plăcută lui Cronos, prin urmare „sacrul” va conţine o contradicţie.

Pe de altă parte – observă Socrate – nu este deloc limpede dacă zeii iubesc un om sau o faptă fiindcă acestea sunt, în sine, sacre, ori, invers, dacă oamenii şi faptele devin sacre numai fiindcă sunt iubite de zei. Ce anume precedă în ordinea cauzalităţii – Ideea sacrului sau voinţa divină – iată o dilemă ce va fi repusă, în alţi termeni, în Evul Mediu, în cadrul disputei dintre nominalişti şi realişti.

Oricum, conceptul sacrului cu care Euthyphron speră să-şi justifice acţiunea sa judiciară rămâne incert, con

tradictoriu şi instabil, precum se spune că erau statuile lui Dedal. Or – susţine Socrate – pentru ca cineva să aibă îndreptăţirea de a se împotrivi tradiţiei şi moralei comune, el trebuie să posede o cunoaştere clară şi stabilă a principiilor şi a cauzelor lucrurilor. Dar, o astfel de cunoaştere, singura declarată ştiinţifică, este, după Socrate, Platon, dar şi Aristotel, o cunoaştere prin *concepte clare*, *stabile*, *distincte şi necontradictorii*.

„Dacă nu ai fi ştiut cu certitudine – spune Socrate, desigur, ironic – ce este sacrul şi ce este profanul, nu te-ai fi angajat să dai în judecată pentru omor pe un tată bătrân în favoarea unui zilier de condiţia cea mai umilă, ci te-ai fi

temut de zei că rişti să te porţi fără dreptate şi te-ai fi ruşinat de oameni" (15 d).

Somat să producă dovada unei astfel de cunoaşteri certe care să-i îndreptăţească actele, contrare moralei comune şi tradiţiei, Euthyphron e nevoit să abandoneze discuţia, sub pretextul şchiop al lipsei de timp, vădindu-şi astfel, din perspectiva filosofiei socratice, ignoranţa. Am văzut mai înainte că totuşi temeiurile acţiunii sale erau solide şi profunde. *Philanthropia* sa şi solidaritatea pe care el le resimţea faţă de un marginal ar fi fost onorabile chiar şi în zilele noastre, când „drepturile omului" sunt adesea mai mult o ocazie pentru desfăşurări oratorice decât pentru acţiuni efective. Rămân îndreptăţite atunci criticile metodologice ale lui Socrate şi restricţiile prin care acesta vrea să cenzureze, să blocheze o acţiune care nu poate da seama de sine în termenii analizei conceptuale pe care filosoful o propunea?

Ştim astăzi destul de bine că aceste restricţii severe, impuse de analiza realului prin intermediul unor concepte clare, distincte, stabile şi necontradictorii, sunt nu doar exagerate, dar şi că ele ar face imposibilă ştiinţa aşa cum au dezvoltat-o modernii, cu atâta succes. Cel puţin în

cepând din secolul al XVII-lea, ştiinţa procedează tot mai puţin prin investigarea cauzelor şi stabilirea de concepte clare, cât prin alcătuirea de modele teoretice care să „salveze evenimentele". Noţiunile fundamentale ale ştiinţelor naturii – materie, energie, câmp, atom, forţă etc. – sunt tot mai puţin concepute ca „realităţi" cărora trebuie să le corespundă concepte şi tot mai mult drept convenţii utile ce pot fi întrebuinţate cu ajutorul unui aparat matematic sofisticat. Anumite teorii, cum este cea a „cuantei" sunt aproape incomprehensibile în termenii analizei conceptuale, deoarece fenomenele subatomice se sustrag tocmai stabilităţii şi noncontradicţiei pretinse de acest tip de analiză şi, în plus, ignoră determinismul cauzal pe care Platon şi Aristotel îl aşezau la baza ştiinţei.

Mai mult, aşa cum s-a arătat de exemplu de către Luc

Brisson şi Walter Meyerstein8, metoda dialectică, analitică, presupusă de Platon a fi singura ştiinţifică, este mult mai puţin omologată de ştiinţa modernă decât modelarea analogică prin intermediul unui mit teologico-mă tema tic, cum este cel din *Timaios*.

S-ar putea, desigur, susţine că *ştiinţa* modernă nu-şi mai merită numele, că ea nu mai *ştie* în adevăratul sens al cuvântului, de vreme ce a renunţat la analiza conceptului şi la deducerea lanţului cauzal autentic. Obiecţia este, cumva, întemeiată, dar ea poate fi ignorată. Într-adevăr, atâta vreme cât ştiinţa este văzută numai ca un mijloc pentru întemeierea acţiunii corecte şi eficiente trebuie recunoscut imediat că ştiinţa îşi realizează cu atât mai bine finalitatea, cu cât este mai puţin „ştiinţă" în sensul restrictiv dat de antici. Anticii credeau că acţiunea bună nu se poate obţine decât *ştiind*. Moder

8 Luc Brisson, F. Walter Meyerstein, *Inventing the Universe*, New York University Press, 1995.

nii au aflat treptat că, tocmai abandonând pretenţia la o ştiinţă *autentică*, vor avea parte, prin intermediul modelării analogice, de o mai bună eficienţă şi de o acţiune adecvată.

Dar, dacă aşa stau lucrurile în ştiinţele naturii, cu atât mai mult ele vor sta aşa în ceea ce priveşte domeniul ştiinţelor omului. Suntem noi, de exemplu, astăzi, mai capabili decât Euthyphron să înţelegem ce este sacrul? Am putea noi, în locul lui şi supunându-ne restricţiilor impuse de Socrate, răspunde la această întrebare, fie şi având la îndemână lucrările lui Max Müller, Frazer, Robertson Smith, E. Durkheim, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Lévi-Strauss, René Girard etc? Şi totuşi, aceste lucrări şi atâtea altele nu au fost scrise degeaba: înţelegem mult mai bine, datorită lor şi multor altora, fenomenologia, structura, istoria, psihologia şi sociologia fenomenului religios.

Dar, pe de altă parte, am devenit tot mai conştienţi şi de faptul că un fenomen precum sacrul nu poate fi definit prin concepte clare, distincte, stabile şi mai ales

necontradictorii. Dimpotrivă, suntem chiar tentaţi să vedem în miezul sacrului o contradicţie ireductibilă, un oximoron continuu actualizat. Spre pildă: atât cercetările antropologice, teologice, cât şi cele lingvistice au arătat că, foarte adesea, „sacru” înseamnă atât „binecuvântat”, „iubit de zei”, cât şi „blestemat”, „urât de zei”. „Sacer” în latină are ambele sensuri, iar formula rituală „sacer este” (*Ut*, să fie consacrat) din *Legea celor 12 Table* înseamnă „să fie omorât”. Verbul grec *aphosioo*, întrebuinţat şi de Euthyphron, cu referire la efectele acţiunii lui judiciare, înseamnă literal a „de-secra”, adică, a elibera ceva sau pe cineva de sacrul care îl face impropriu vieţii profane şi îl plasează în afara societăţii, sortindu-l astfel morţii. Aşadar, faptul că sacrul este con

tradictoriu, însemnând, în traducere mitologică, atât „a fi iubit”, cât şi „a fi urât de zei”, având, prin urmare, deopotrivă conotaţii pozitive şi negative, nu reprezintă o concluzie absurdă, aşa cum crede Socrate şi cum îl presează şi pe Euthyphron să admită.

Este curios, pe de altă parte, pentru minţile noastre moderne, că discuţia despre sacru se duce numai în termeni conceptuali, abstracţi, şi că nu se invocă exemplele magnifice oferite de tragedie. Dacă se poate afla „ce este sacrul”, o dramă precum *Oedip la Colonnos* al lui Sofocle, de pildă, care ne arată cum un paricid devine *o fiinţă sacră*, adică deopotrivă benefică şi malefică, ne poate lumina mult mai mult decât numeroase tratate, chiar şi fără a oferi o definiţie. Problema nu este însă că, în urma discuţiei pe care Socrate o propune, nu se descoperă „ce este sacrul”, ci că un asemenea tip de discuţie este, prin natura sa, ostil şi inadecvat subiectului. Drumul propus rămâne închis, nu doar neparcurs până la capăt: pur şi simplu nu *se poate* afla ceva autentic despre sacru în acest fel.

Mai are atunci înţeleptul Socrate dreptul să-l mustre, ironic, dar ferm, pe „nătângul” Euthyphron? Este el justificat în a-i reproşa acestuia că s-a angajat într-o

acţiune contrară moralei comune şi tradiţiei, dacă el nici nu cunoaşte conceptual, nici nu analizează cum trebuie ce este sacrul?

După părerea noastră, nu, şi aceasta cu atât mai mult cu cât resortul lui Euthyphron nu era o curiozitate, o toană sau un delir misticoid, ci tentativa de a face vizibilă o solidaritate umană, dincolo de limitele restrictive proprii cetăţii antice. Euthyphron dorea să arate, să facă manifest faptul că nu este admisibil ca un om, *indiferent cine ar fi*, să moară în chip subuman şi că există o demnitate inerentă firii omeneşti care, dacă nu a putut fi respec

tată atâta vreme cât omul trăia, trebuie redată cel puţin omului care a murit, fie şi printr-un proces intentat asasinului, *oricine ar fi acesta*. Euthyphron vrea să se perceapă prin acţiunea sa judiciară că *omul se defineşte ca o fiinţă ce oferă şi primeşte solidaritatea semenilor săi*, indiferent de condiţia sa socială, economică ori naţională. Or, reproşându-i faptul că, înaintea acţiunii respective, ce-i drept, neobişnuite, el nu a definit clar şi necontradictoriu sacrul – lucru de fapt cu neputinţă –, Socrate (şi Platon, desigur) colaborează implicit cu cei care au limitat şi limitează solidaritatea la un cadru tribal, potrivit cu care demnitatea omenească se cuvine acordată discriminator. Dezamăgitoare acţiunea filosofiei, complice în acest caz, prin restricţiile pe care le pretinde, cu egoismul naţional şi social!

S-ar putea răspunde însă că Platon, la urma urmelor, nu se identifică neapărat şi întotdeauna cu Socrate şi că utilizarea „cazului Euthyphron" drept pretext pentru o analiză conceptuală a sacrului care nu duce la niciun rezultat restabileşte, fie şi tacit, semnificaţia pozitivă a gestului lui Euthyphron. S-ar putea deschide, aşadar, perspectiva unei lecturi „marginale" a lui Platon, în cadrul căreia am ezita dinaintea reflexului, bine condiţionat de îndelungatul exerciţiu cultural şi filosofic, de a-i da mereu dreptate lui Socrate, de a-i acorda numai acestuia, fără reţinere, dreptul de a reprezenta „vocea autorizată" a

filosofiei din dialogurile lui Platon.

În fond, oricare ar fi fost intenţiile exacte ale lui Platon, geniul său dramatic a creat personaje secundare care au, în mare parte, viaţa lor proprie şi care depăşesc limitele şi planificarea eventual stabilite de autor. Iar dacă este aşa, atunci şi filosofia devine mai cuprinzătoare, mai generoasă decât forma limitată cerută de Socrate, ori de interpretarea „dominantă", „majoritară" a lui Platon. Există atunci în filosofie, poate, un loc şi pentru

„PHILANTHROPIA" LUI EUTHYPHRON 67

Euthyphron, cu condiţia de a o gândi mai cuprinzător şi de a îndrăzni revalorizarea abaterilor şi a expresiilor „minoritare", dar nu şi irelevante, în sensul lor.

Deocamdată, rămânem cu melancolia că întâlnirea lui Socrate şi a lui Euthyphron dinaintea locuinţei „arhon-telui-rege" s-a arătat atât de infructuoasă. Dialogul nu i-a apropiat pe protagonişti, ci i-a lăsat la fel de îndepărtaţi unul de celălalt cum erau la început. O fundamentală incomunicabilitate îi desparte, ei părând că vorbesc despre lucruri profund diferite, în pofida temei comune. Cel care cerea concetăţenilor săi să devină mai înţelepţi şi cu cel care le cerea să devină mai solidari cu „celălalt" rămân, ambii, izolaţi în singularitatea lor ce nu ştie de compromisuri.

Ce se va întâmpla mai departe? Deja, unul dintre ei şi-a pierdut reputaţia şi va ajunge de râsul lumii şi „oaia neagră" a familiei, iar celălalt îşi va pierde în curând viaţa. Posteritatea îi va trata diferit: primul va fi complet lipsit de porţia celebrităţii, în timp ce ultimul va deveni un fel de metonimie a filosofiei, iar afirmarea mortalităţii sale survenite tragic, va trece, ca o formulă rituală, până şi în manualele elementare de logică, spre exemplificarea figurii silogistice de bază.

Doi meteori, intersectaţi o fracţiune de timp, în traiectoriile lor, pe cerul nopţii. Apoi ei se despart şi cad în locuri diferite. Unul rămâne neştiut, în întuneric. Celălalt produce un incendiu pe care nu am reuşit să-l stingem până astăzi. Şi totuşi, nu am aflat, nici atunci, şi nici acum,

ce este sacrul şi, poate mult mai grav, suntem încă departe de manifestarea solidarităţii umane. Pesemne doar că am început să ne dăm seama, pornind de la un caz exemplar, cum se instituie, în tradiţia filosofică, nedreptatea…

V. Tăcerea lui Philebos

Poate că *Philebos* nu-i cel mai atrăgător, nici cel mai pasionant, nici chiar cel mai profund dintre dialogurile platoniciene. Îi lipseşte gratia şi spontaneitatea jovială a dialogurilor de tinereţe, nu are tensiunea dramatică a lui *Phaidon*, nici subtilitatea logică a lui *Parmenides*, nici patima constructivă din *Republica*. Nu întâlneşti aici nici mituri, nici imagini strălucitoare, nici excese dialectice, nici descrieri exotice, precum în *Timaios* sau *Critias*. Dialogul nu are parcă fluenţa din alte părţi, scenografia e săracă, iar personajele sunt reprezentate de taciturnul Philebos, cam nătângul Protarchos şi de un Socrate obositor prin locvacitate care pare că nu mai e ce a fost. Multe fragmente remarcabile, desigur, în ţesătura de ansamblu a opului; dar cele mai multe par reducţii, dezvoltări ori reluări ale altor dialoguri – *Republica*, *Sofistul*, *Timaios* – de parcă Platon ar fi utilizat aici cupoane rămase de la croiala celorlalte opere şi pe care, neîndurându-se să le lase deoparte, le-a cusut cu abilitate de meşter bun, chiar dacă nu şi cu ştiutu-i geniu, în noua confecţie numită *Philebos*. De aceea, probabil, nu sunt rare aici unele incongruenţe, unele inconsecvenţe, o imprecizie supărătoare a terminologiei. În general, s-ar părea că desenul nu e foarte clar, iar compoziţia lasă de dorit. Nici ea nu mai este ce a fost.

Ar fi avut, aşadar, şi Platon momentul său de oboseală, de relativă scădere. Am putea vorbi despre el în

termenii în care Horaţiu se referea la Homer: *auando-que bonus dormitat Homerust* o uşoară aţipire a geniului. O scurtă relaxare a spiritului său demiurgic. O mică şi nesemnificativă odihnă pe un drum plin de capodopere. Iată ce s-ar părea că trebuie spus despre *Philebos*, dacă ne-am propune să-l caracterizăm uitând de

deferenta datorată – se crede – „monştrilor sacri”. Dacă am vrea să fim sinceri. Dacă am vrea să fim necomplexaţi. Dar şi destul de superficiali!

Într-adevăr, ar însemna să fim cu totul uşuratici faţă de gând dacă am vedea în *Philebos* doar prezenţa unei relative oboseli compoziţionale şi estetice. Nu că aceasta n-ar exista, dar tocmai fiindcă marele magician e mai puţin în formă aici, fiindcă seducţiile cu care îi reuşeşte de obicei să ne fure sunt ceva mai puţin prezente, se dezvăluie, poate mai clar decât aiurea, o limită esenţială care nu e numai a lui *Philebos*, dar şi a platonismului în general şi poate chiar a întregii gândiri greceşti. Cred că se poate vorbi despre un eşec inerent sistemului platonic, pe care structura ceva mai laxă sub aspectul „artei poetice” a dialogului îl scoate în evidenţă.

Desigur, Platon era conştient de unele mari probleme pe care le ridica teoria Formelor, probleme pe care şi le pune sieşi, fără menajamente, în *Parmenides*. Dar acum, în *Philebos*, dificultăţile sunt, în bună măsură, diferite, iar Platon pare să le rezolve cu o grabă exagerată. Dar le rezolvă cu adevărat, sau nu? – iată întrebarea.

Sunt convins că mulţi vor socoti aceste critici o impertinenţă din parte-mi. Se înşală însă. Nu-mi arog nici cea mai mică urmă de superioritate faţă de Platon, faţă de care nu avem decât avantajul conjunctural evocat cândva de Bernard de Chartres: acela de a fi nişte pigmei cocoţaţi pe umerii unui uriaş, pigmei ce, totuşi, doar din pricina poziţiei înalte, văd puţin mai departe decât

uriaşul. În fapt, eşecurile gândirii, rătăcirile ei atunci când aceasta este cu adevărat gândire sunt asemănătoare celor ale eroului tragic: căderi spectaculoase care împing mai departe umanitatea. Nu numai că ele fac parte din miezul fierbinte al istoriei filosofiei, dar constituie chiar o parte minunată a sa – marea ei tiradă tragică, *hybris-ul* care o pune în cumpănă, dar o şi recreează. Nu este, aşadar, o dovadă de condescendenţă a evoca asemenea eşecuri. Nu-i mai puţin adevărat că, după ce a rătăcit

astfel din belşug, gândul cată spre acasă; nu însă pentru ca, fixându-se, să rămână acolo statornic, ci spre a avea de unde să plece ca să rătăcească iarăşi şi, probabil, să cadă din nou…

Platonismul porneşte de la două presupoziţii fundamentale, care devin, de fapt, proprii nu numai întregii filosofii antice care urmează, dar şi unei mari părţi a metafizicii europene în ansamblul ei. Potrivit primei, existenţa este dedublată: pe de-o parte, o lume a inteligibilului şi a spiritualului, a Formelor eterne, arhetipuri a tot ce există, pe de alta, o lume a sensibilului, a obiectelor concrete, individuale, a lucrurilor. Foarte pe scurt, această presupoziţie ar putea fi formulată în felul următor: *inteligibilul e altceva decât sensibilul*.

A doua presupoziţie de bază vrea să afirme o judecată de valoare. Conform ei, binele, adevărul, frumosul, fiinţa, divinul stau de partea inteligibilului, întrucât acesta este stabilitate, claritate, permanenţă. Dimpotrivă, sensibilul, văzut ca devenire, instabilitate, curgere este depreciabil, este inferior şi negativ.

Trebuie remarcat că aceste două presupoziţii nu sunt niciodată puse la îndoială explicit în cuprinsul dialogurilor. Mai mult, partenerii de dialog ai lui Socrate – pentru a nu mai vorbi despre Socrate însuşi – le ad-TĂCEREA LUI PHILEBOS 71

mit şi ei fără discuţie, socotind absurdă o opinie contrară sau diferită. Problema este doar, mai întâi, desigur, de a deduce consecinţele ce decurg din aceste presupoziţii, în special în ceea ce priveşte condiţia umană. Apoi Platon doreşte să înţeleagă felul în care cele două lumi interacţionează – este vorba despre faimoasa problemă a participării lucrurilor sensibile la Forme – chestiune discutată pe larg, evocată şi în dialogul nostru şi care, din momentul când va fi reluată, în sec. IV d.Hr., de Porphy-rios în *Introducerea* sa la *Categoriile* lui Aristotel, va deveni piatra de încercare a filosofiei medievale.

Dar dacă presupoziţiile nu sunt puse la îndoială în mod explicit, ele totuşi, mai ales cea de-a doua, sunt uneori

în mod implicit neomologate. Mai exact, există situaţii când cititorul capătă impresia, fie şi nu foarte clară, că s-ar putea să existe totuşi o ciudată alianţă între frumos, bine, divin pe de-o parte şi sensibil, particular, pieritor şi concret, pe de alta, astfel încât Formele eterne şi generalul să nu mai beneficieze de o deplină biruinţă. Bineînţeles, în chip explicit, Platon contestă o astfel de posibilitate. Dar, după cum tăietorul de lemne, atunci când defrişează o pădure, lasă totuşi, ici-colo, pâlcuri de arbori din care pădurea să se poată cândva reface, tot astfel Platon menajează când şi când situaţii şi momente care pot fie şi numai sugera că lucrurile ar putea sta şi altfel decât el vrea să creadă la modul „diurn" şi decât doreşte să ne convingă şi pe noi să credem.

Şi poate că nimic nu este mai impresionant şi mai dramatic în filosofia platonică decât întâlnirea surprinzătoare a acestor „resturi de pădure" şi de verdeaţă virgină pe câmpul arat cu grijă de raţionalismul platonic. De aceea putem, cred, afirma că valoarea şi sensul acestei filosofii rezidă nu numai în ceea ce ea afirmă explicit, în luminile pe care le proiectează, ci şi în ceea ce

disimulează, în penumbrele pe care le îngăduie uneori. Iar tăietorul de lemne va primi nu doar mulţumirile plugarului de azi, ci şi pe cele ale drumeţului din noua pădure renăscută de mâine.

Acum, trei mi se par momentele esenţiale când presupoziţia că inteligibilul, binele şi generalul se află de aceeaşi parte şi sunt similare în substanţa lor este, implicit şi disimulat, pusă la îndoială. Şi nu este deloc întâmplător că aceste momente sunt tocmai: întâlnirea cu *moartea*, cu *iubirea* şi cu *plăcerea*. Să spunem atunci că ele ar putea fi descrise ca aşezându-se sub semnul a trei formule: *plânsul lui Phaidon*, *beţia lui Alcibiade* şi *tăcerea lui Philebos*.

Experienţa morţii este, după părerea mea, punctul nodal al întâlnirii cu individualul din om, sau, mai bine zis, cu persoana. Căci, în sensul propriu al cuvântului, numai persoanele pot muri, pe câtă vreme celelalte fiinţe

nepersonalizate doar dispar, se duc sau pier. Nu întâmplător, în epopee, numai oamenii, nu şi animalele, sunt numiţi şi „muritori" (*brotoi*). Moartea reprezintă contenirea unei existenţe unice, irepetabile şi fără locţiitor şi, în acelaşi timp, ea întregeşte conturul acelei existenţe. Prin faptul morţii, singularitatea şi irepetabilitatea noastră capătă sens. Dar opinia lui Platon – cea explicită desigur – este exact cea opusă acesteia: moartea este, la el, o întâlnire cu generalul, fiindcă prin intermediul ei generalul, universalul din om este restaurat, revenind la condiţia sa autentică şi primordială. Persoana cea trecătoare şi muritoare nu este esenţialul, ci doar o etapă spre esenţial. De aceea, *pregătirea pentru moarte* (*melete thanatou*) a filosofului nu este văzută ca lucrarea la întregirea persoanei, ci ca un efort către definitiva ei transcendere.

Aceasta în chip explicit deci. În mod implicit însă, şi totuşi extrem de dramatic şi de percutant, există în *Phaidon* destule semne ale unei concepţii diferite. Fapt este că discipolii, strânşi în temniţă în jurul filosofului care urmează să moară, nu izbutesc, în pofida injoncţiunilor şi a argumentelor acestuia, să-şi păstreze calmul şi seninătatea cerute de teoria platoniciană. Deşi ei admit în final că dovezile şi raţionamentele prezentate de Socrate i-au convins raţional, ei nu-şi pot stăpâni, spre stupoarea lui Phaidon însuşi, nici durerea, nici tristeţea, nici chiar plânsul. Raţional, fireşte, ei pot admite că moartea este un lucru bun fiindcă ea mijloceşte intrarea în transcendenţă. Or, ei au învăţat că transcendenţa înseamnă eternul, stabilul, neschimbătorul, întâlnirea cu divinul. Afectiv însă, ei simt că se vor despărţi de singurul lucru care contează cu adevărat pe lume: individualul pur, lucrul cel mai alterabil, cel mai schimbător şi mai imprevizibil, acel ceva pentru care nu există substitut şi care seamănă cel mai puţin cu esenţele imutabi-le pe care le evocă Platon-*persoana*. Socrate cel autentic, concret, aflat acum în faţa lor, acesta va trebui să moară. Şi chiar dacă sufletul său,

eliberat din înlănţuirea trupului, va supravieţui îndreptându-se spre cortegiile zeilor fericiţi, ceea ce va supravieţui este un *ce* abstract, un So-crate-idee, un Socrate eteric. Dar fiinţa reală, personală nu va mai fi, iar plânsul lui Phaidon şi al celorlalţi discipoli pare a afirma, în răspărul tuturor argumentelor care încearcă să-l oprească, mica lui teză. Care anume? Că mai important decât abstractul este concretul, că valoarea stă de partea irepetabilului şi nu a permanenţei, că individualul este mai autentic decât universalul, că persoana este mai preţioasă decât Forma. *Plânsetul lui Phaidon – prima limită a platonismului*.

Cea de-a doua este *beţia lui Alcibiade*, sau mai precis, elogiul pe care Alcibiade beat i-l face lui Socrate în

Banchetul.*9* Se vorbise înainte, în faimosul discurs al lui Socrate, (învăţat chipurile de la preoteasa din Mantinea, Diotima) închinat lui Eros, despre drumul ascendent şi iniţiatic deopotrivă pe care îndrăgostitul şi adeptul lui Eros trebuia să-l parcurgă. El trebuia să iubească mai întâi un trup frumos, apoi trupurile frumoase, apoi sufletele frumoase, apoi ocupaţiile frumoase, apoi ideile frumoase, pentru a ajunge, în final, la iubirea Frumosului ideal, pur, fără formă şi chip, care nu este decât frumos şi prin care toate lucrurile frumoase ajung să fie frumoase. De aceea, Socrate îi explică lui Alcibiade că iubirea pe care acesta o resimte pentru el trebuie să aibă ca obiect real doar acea frumuseţe absolută şi ideală (*kallos*) şi nu vizibila şi particulara *cumorphia*.

Şi totuşi, ţinându-şi discursul său straniu despre Socrate, Alcibiade, aşa beat cum era, sau poate tocmai fiindcă era beat, părea să rămână la o altă opinie, a cărei îndreptăţire nu e uşor de tăgăduit: într-adevăr, iubirea lui pentru Socrate nu se arăta a fi deloc iubirea pentru forma ideală din Socrate, ci era iubirea pentru *acest* Socrate, chiar aşa cum se înfăţişa el, în întregul său concret. Toate ciudăţeniile şi contradicţiile personajului – urâţenia sa, curajul său, felul său de a fi şi de a se purta – totul concură

la a alcătui acea imagine de satir ce exercită o fascinaţie căreia e anevoie să i te sustragi. Căci satirul, în urâţenia lui, este, pesemne, o fiinţă divină. Da, acest Socrate real, concret, unic, acest complex de trăsături contradictorii indisociabile – numai el este vrednic de iubire, pe el îl iubeşte Alcibiade şi nu o natură transcendentă şi pură căreia filosoful în carne şi oase i-ar fi doar recipient.

9 Vezi pentru o analiză a iubirii din *Banchetul*, asemănătoare celei de aici, Petru Creţia, *Despre iubire*, republicată şi în voi. Petru Creţia, *Studii filosofice*, Bucureşti, Humanitas, 2004.

Într-adevăr, iubirea autentică, omenească se adresează unui particular, unui *unicum* şi nu unui general încarnat. Pentru ea, doar *acest individual* este frumosul şi binele, şi nimic altceva. Fiindcă iubirea este exclusivistă. Ca şi moartea. Ca şi plăcerea.

Plăcerea, într-adevăr, pare a fi şi ea personală, caracteristică individual şi, de aceea, incomunicabilă. Sau, în orice caz, incomunicabilă raţional. Iar faptul acesta este foarte grav din punctul de vedere al lui Platon. Ideal ar fi fost, pentru el, să se poată trăi fără plăcere; dar fiindcă, aşa cum chiar Socrate recunoaşte, singura viaţă posibilă pentru un om este cea „mixtă", în care plăcerea şi intelectul se amestecă, i se concede plăcerii, condiţionat însă, dreptul la existenţă. Condiţia este ca plăcerea să admită întâietatea intelectului, să fie de acord că acesta este mai aproape decât ea de Binele ideal şi mai asemănător cu acesta decât ea însăşi. *Regalitatea intelectului* (a raţiunii) atât în întregul Cosmos – după modelul lui Anaxagoras – cât şi în microcosmosul uman este o idee care îl obsedează pe Platon şi aici, în *Philebos*, şi în alte opere.

Cum va proceda atunci filosoful? A supune plăcerea intelectului înseamnă, pentru el, a o raţionaliza, a-i elimina misterul, teribila-i ireductibilitate. Ceea ce presupune, mai întâi, a o diviza, a-i regăsi genurile şi speciile. Căci aceasta este tocmai caracteristica neliniştitoare şi supărătoare a

iraţionalului: el se prezintă ca un întreg indivizibil, insecabil – un bloc ce nu poate fi redus la părţi, explicat prin adiţiunea şi sinteza unor factori primi. Aşa se înfăţişează – arată Socrate – orice nelimitat, orice pluralitate. Iar a încerca să o reduci pe aceasta direct la o unitate se izbeşte, de obicei, de un eşec. Trebuie recurs atunci la diviziuni şi la enumerări; multiplicitatea

Indefinită trebuie mai întâi redusă la o multiplicitate definită printr-un număr şi, numai după aceasta, unitatea ei sintetică devine cu putinţă de obţinut. În cazul analizei limbii de exemplu, acest deziderat – arată Socrate – ar fi fost opera lui Theut, miticul inventator egiptean al scrisului şi al studiului gramaticii. Pentru că gramatica introduce numărul, măsura între indefinitul emisiunii vocale şi unitatea pe care ea, ca o artă unică, o reprezintă.

Îl introduce ori îl regăseşte? Căci realitatea limbii este, fără discuţie, discontinuitatea şi dubla articulare – adică reductibilitatea raţională. E o realitate pe care nici Theut şi niciun alt gramatician n-a inventat-o, ci a pus-o doar în evidenţă. Dar se poate face aceeaşi experienţă şi cu plăcerea? Este ea în mod real divizibilă, discontinuă, se pot distinge la ea genuri şi specii, iar acestea pot fi ierarhizate şi numărate? Pentru Socrate, faptul e o evidenţă; Protarchos ezită puţin şi apoi se predă lui Socrate. Philebos însă ridică din umeri şi *tace*.

Socrate merge mai departe, nu doar practicând dialectica ca de obicei, ci şi psihologia – o foarte interesantă psihologie. Spre a fi înţelese tipurile plăcerii, el propune a se explica geneza acesteia. Plăcerea îi apare (după model alimentar) ca o „umplere”, durerea ca „golire”. Se observă apoi că plăcerile se asociază nu doar senzaţiei, ci şi memoriei, căci ne putem bucura anticipat de anumite lucruri, pe care le-am mai cunoscut şi a căror amintire plăcută a rămas întipărită în memorie. S-ar părea că pot exista plăceri false, aşa cum există şi opinii false, când ele nu au priză la realitate. Dar foarte important este şi faptul că plăcerile se combină cu durerile, ca atunci

când cineva suferă de sete, dar speră că în curând va bea, ceea ce îi procură o plăcere anticipaţi vă în general, coexistenţa dintre plăcere şi durere

caracterizează atât reacţiile pe care oamenii le au în cazul unor anumite boli, cât şi esenţa tragicului şi a comicului. Ar exista totuşi şi unele plăceri pure, superioare, provenite din contemplarea culorilor, a formelor geometrice, sau din ascultarea sunetelor armonioase. Acestea ar fi singurele plăceri nobile, fiindcă sunt dominate de măsură. Doar ele au o oarecare înrudire cu intelectul şi doar ele pot lua parte la viaţa bună şi cu adevărat fericită. „Dureros de dulcele”, cum va spune Eminescu, este respins de Platon!

Ce face filosoful nu este greu de înţeles, în pofida drumului destul de complicat pe care pare să-l urmeze discuţia din *Philebos*. Pentru el, superiorul şi binele se asociază cu purul, stabilul, permanentul, necontradictoriul, clarul. Or, plăcerea e dovedită a fi, în general, amestecată, instabilă, mixată cu durerea. Nu numai că ea nu reprezintă o unitate, un bloc, dar tipurile ei sunt adesea contradictorii, stranii, mult prea diverse pentru a fi clasificate. Nimic deci care să poată apropia plăcerile de statutul binelui, dacă exceptăm firavele „plăceri pure”. Plăcerea „pură” este aşadar, după Platon, nu numai descifrabilă de raţiune, dar şi anesteziată de aceasta, redusă la o condiţie inocuă. Iar viaţa adevărată, bună şi modelată divin a înţeleptului trebuie să evite pe cât posibil ceea ce nu se supune acestei operaţiuni de domesticire. O viaţă cam insipidă – s-o recunoaştem!

Socrate argumentează, explică, clarifică, vorbeşte. Protarchos se minunează, răspunde, consimte, vorbeşte şi el. Doar Philebos se învăluie în continuare *în tăcere*.

La drept vorbind, Philebos ia de câteva ori cuvântul. El se exprimă extrem de laconic, dar este suficient pentru ca tăcerea sa din restul dialogului să capete sens şi greutate. Dar cine este Philebos, ce vrea el şi, mai ales, de

ce şi-a numit Platon dialogul după un personaj a cărui prezenţă rămâne cu totul episodică?

Într-adevăr, Platon îşi denumea adesea dialogurile după unul dintre interlocutorii lui Socrate: Hippias, Charmides, Criton. Putea fi vorba şi despre interlocutorul principal sau cel mai venerabil (Gorgias, Protago-ras), aşa cum, alteori, dialogul purta numele celui care, după ce asistase la o conversaţie socratică, o relata (Phaidon). Dar Philebos reprezintă un caz neobişnuit în opera lui Platon. Căci este singura dată când eponimul dialogului este un personaj ce are doar câteva intervenţii, pe care istoria îl ignoră şi care, chiar dacă îi furnizează lui Protarchos teza de pornire că plăcerea este binele suprem, nu mai aduce niciun sprijin în susţinerea acestei teze. E evident că dialogul ar fi trebuit să se numească – după tot ce ne-a obişnuit Platon – *Protarchos*. Şi totuşi el se cheamă *Philebos*.

Aceasta nu poate însemna decât faptul că Platon ne trimite o sugestie, ne invită să fim atenţi şi să nu ne pripim în felul în care vom înţelege rolul lui Philebos. Poate că, în realitate, acest personaj nu este chiar atât de puţin semnificativ precum ar rezulta în urma unei analize cantitative a intervenţiilor sale; poate că importanţa personajului este mai mare decât pare la prima vedere. Poate că rezerva sa relativă serveşte unei pozitivităţi şi nu reprezintă doar o negaţie.

„Philebos” înseamnă, etimologic, „cel ce iubeşte tinereţea”. Şi, prin ceea ce sugerează numele, dar desigur mai cu seamă prin teza sa, a superiorităţii plăcerii, Philebos este, s-ar spune, un hedonist, poate chiar un „playboy” antic. Se află, cum spune despre el Protarchos, „temeinic aşezat pe poziţia lui”, încât nu poate fi clintit cu niciun chip. E el deci un fanatic al desfrânării, o brută dedată voluptăţilor senzuale – cum sugerează în final

Socrate, fără prea multă eleganţă? Nicidecum. Philebos este, desigur, un hedonist, dar hedonismul său este cel al unui *homo religiosus*.

Philebos este un credincios sincer şi adânc al Afroditei, zeiţa iubirii, a voluptăţii şi a frumuseţii. De aceea, orice ar afirma Socrate, oricâte argumente ar propune el, Philebos va susţine mereu: „Eu unul cred şi voi crede mereu că plăcerea iese pe deplin biruitoare”. Dar fraza lui cheie apare câteva rânduri mai jos: după ce s-a convenit că Socrate va discuta cu Protarchos problema superiorităţii intelectului asupra plăcerii, el declară solemn: „Mă spăl pe mâini de pângărire şi iau drept martor zeiţa însăşi!” într-adevăr, Philebos nu poate decât ori să-şi afirme crezul şi să-şi laude divinitatea, ori să tacă, ceea ceva şi face, în general, pe mai departe. El resimte discuţia ce urmează drept o blasfemie şi vrea, de aceea, ca tăcerea lui să nu fie socotită o complicitate, o consimţire, o laşă neglijare a îndatoririi pe care şi-o ştie pentru divin. După această mărturisire de credinţă se poate întâmpla orice, dialogul poate ajunge la orice concluzie, dialectica poate imagina oricâte tertipuri; Philebos va rămâne neclintit. E o vină, o insuficienţă a sa? Dar poate fi, a putut fi convins vreodată cu argumente credinciosul că zeul său e fals şi cultul pe care i-l adresează zadarnic? Iar refuzul credinţei de a se lăsa destrămată de şocul logicii trebuie socotit o vinovată şi obtuză încăpăţânare? Şi totuşi aşa au gândit, de obicei, interpreţii dialogului, precum A. Dies sau W.K.C. Guthrie.

Noi credem însă că lui Philebos trebuie să-i facem dreptate, chiar dacă platonismul l-a condamnat. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât, uneori, Platon nu se confundă cu platonismul.

Trebuie să facem dreptate nu atât lui Philebos, acestui anonim în definitiv, cât unei tradiţionale şi populare

reprezentări despre divin, caracteristică Greciei vechi şi pe care Philebos nu face decât s-o exprime cu forţă. Pentru grecul arhaic (ca şi pentru *homines religioşi* ai multor culturi tradiţionale) orice lucru, fenomen sau însuşire excepţională, uimitoare, excesivă, orice deplasare categorică a balanţei naturale într-o direcţie sau într-alta

reprezintă o *teofanie* – spre a vorbi precum Eliade – mărturiseşte imediat prezenţa divină. Forţa, frumuseţea, iscusinţa, bucuria, mânia, iubirea, boala, plăcerea, nebunia etc, de îndată ce par a depăşi anumite praguri convenţionale, devin semne ale participării la divin, ba chiar exprimă invazia irezistibilă a divinului în profan. O imensă diversitate de manifestări, aşadar, stă la îndemâna prezenţei nemijlocite a divinului în lume, ceea ce se exprimă, de bună seamă, prin marele număr de zei. De aceea, accesul la divin, sau la ceea ce se poate numi „realitatea neschimbătoare, autentică" (*ta ontosonta*), departe de a fi unic sau limitat la o cale privilegiată, este şi el de o imensă diversitate. Fiecare om poate avea calea sa proprie, zeul său tutelar. Iar când această legătură dintre om şi zeul său este puternică, omul devine protejatul unei anumite divinităţi, precum era sprijinit şi protejat Odiseu de către Atena. Omul este şi el, atunci, excepţional, divin în felul său; el posedă *arete*, ceea ce nu înseamnă „virtute" în sensul nostru iudeo-creştin, orientat etic, ci o *excelenţă*, *un geniu* într-un anumit domeniu, oricare ar fi acesta. Un astfel de om şi o astfel de „excelenţă" erau temute, admirate şi respectate, indiferent de caracterul lor etic sau nu. Căci îndărătul lor şedea neapărat un zeu. Un zeu însă cumva personal.

De aceea, „excelenţele" diferite rămân incomunicabile, caracteristice unui ins sau altuia. Divinul nu silea individualul să se desfacă în generalitate, să se uneas – TĂCEREA LUI PHILEBOS 81

că cu universalul, abandonându-şi trăsăturile personale, calităţile sau chiar viciile proprii „dezindividualizându-se", aşa cum credea Nietzsche. Dimpotrivă, tocmai prin intermediul tuturor acestor calităţi personale, dar mai ales prin sublinierea lor paroxistică, prin excela-rea într-un sens sau într-altul mai mult decât reuşesc ceilalţi oameni, insul se oferea divinului, sau mai exact, era captat de acesta, integrat lui.

Iată de ce toate căile erau, până la urmă, deopotrivă de minunate şi de demne de respect. Iar dacă cineva nu

era în stare să simtă, să înţeleagă „excelenţa” altuia, dacă avea, prin urmare, un *alt zeu* decât acela, trebuia măcar să cinstească ceea ce nu putea pricepe şi să se ferească de blasfemia de a ocărî neînţelesul. Căci respectul pentru diversitatea „excelenţelor” însemna respect pentru întregul divin luat în diversitatea sa, iar aceasta poate că nu era decât un fel tradiţional de-a acorda *dreptul de a fi diferit* nu altcuiva decât omului însuşi.

Iată motivul, prin urmare, pentru care Philebos socoteşte plăcerile-cele mari, cele puternice, ba chiar şi pe cele „dureros de dulci”, precum iubirea – drept bune. Nu bune în sens moral, ci bune fiindcă sunt dedicate unui zeu şi cale către un zeu. Aceasta este „excelenţa” sa, singura care îi este accesibilă pentru a-şi sacraliza existenţa. El nu poate renunţa la ea şi nici nu o poate comunica celor care nu sunt destinaţi şi pregătiţi să o primească. Dar că o asemenea cale, dedicată Afroditei, era şi ea văzută ca divină, ne-o arată în chip admirabil Homer în *Iliada* (III, 428 şi urm.): Ni se spune acolo că Paris fuge de pe câmpul de luptă unde se bătuse cu Menelaos şi revine pe ascuns în cetate. Aici îl întâlneşte Elena care îi reproşează, în cuvinte grele, laşitatea arătată dincolo de ziduri. Dar Paris, netulburat, îi răspunde:

„Nu-mi izbi inima, femeie, cu vorbe atât de aspre, Acum a învins Menelaos ajutat de Atena, Altă dată voi învinge eu. Căci sunt şi la noi zei. Ci vino-acum să gustăm din plăcerile iubirii, Nicicând dorinţa nu m-a stăpânit până într-atât”.

„Excelenţa” lui Menelaos este războinică, fiindcă el este ajutat de Atena. Dar nici Paris, în felul său, nu-i cu nimic mai prejos. E numai altfel. El se supune Afrodi-tei, acceptă forţa irezistibilă a acesteia, e sub stăpânirea ei. Aici stă „excelenţa” sa şi, în ochii celor vechi, era şi ea vrednică de cinste şi de admiraţie.

Cred că putem înţelege acum mai bine nu numai mesajul principal, ci şi pe cel „secundar” al acestui dialog, care poate că nu este capodopera lui Platon, care nu este

cel mai clar şi cel mai celebru dintre opurile filosofului, dar unde acesta, în chip cu adevărat extraordinar, pare a avea intuiţia limitelor esenţiale ale platonismului.

Platon, Aristotel şi, în general, filosofia antică nu au nimic de-a face, bineînţeles, cu pozitivismul modernilor. Divinul există şi pentru ele, dar – aceasta este marea noutate faţă de vechea religie – acum el e restrâns, limitat la un singur sector al existenţei. Tot ceea ce este permanenţă, ordine, armonie, tot ce este clar, raţional, inteligibil aparţine divinului şi reprezintă chiar, de ce nu, *teofanii*. Dar numai atât. În rest, e vorba despre o lume sublunară, materială, profană, părelnică, derizorie, exclusă de la un contact nemijlocit şi privilegiat cu sacrul şi autenticitatea.

Lupta, în *Philebos*, se dovedeşte a fi o *teomahie*, o înfruntare a zeilor; de fapt, ea este lupta a doua concepţii asupra divinului: pe de-o parte, stă divinul mitologic – divers, variabil, pluralist; de partea cealaltă, divinul

filosofic – restrâns, monocord, ce poate deveni în ultimă instanţă totalitar, cum se vede în *Republica*. De o parte se aşază toleranţa individualizantă şi amorală; de partea cealaltă, moralizarea riguroasă, când nu rigidă; înţeleaptă, când nu acră. De o parte este intelectul constrângător, argumentativ, discursiv, dând precumpănire generalului abstract. De partea cealaltă – persoana concretă, sentinţa oraculară, credinţa fără concept şi… tăcerea.

Într-un fel, platonismul câştigă, desigur. Zeul-intelect pare să-şi adjudece o victorie incontestabilă. Dar e victorie à la Pyrrhus, o victorie incertă în fond, un semie-şec. Iar Platon, spuneam, e mai mult decât platonismul. De aceea, probabil, îl lasă pe Philebos ca, prin tăcere, să nu consimtă, să nu se predea, să nu devină complice la presupusa biruinţă a lui Socrate, a platonismului şi a întregii metafizici. Marginalizat, înstrăinat, un om dintr-o lume ce se pregăteşte de asfinţit, Philebos păstrează tăcerea.

Căci ce-ar putea spune, dacă totuşi s-ar hotărî să vorbească? Negreşit, nimic altceva decât, odinioară, Paris: „sunt şi la noi zei”!

VI. *Poate fi Callides reabilitat*?

După sute de ani de tradiţie filosofică neîntreruptă ne-am obişnuit să vedem în filosofie o specialitate academică aproape ca oricare alta – poate numai o părere mai obscură. Filosofii predau la catedre universitare, scriu articole în reviste savante, se întâlnesc la congrese, se sfădesc din când în când într-un jargon incomprehensibil pentru cei din afară, dar nu altminteri decât o fac psihologii, sau biologii, sau lingviştii. Uneori, câştigând o anumită notorietate, ajung să fie invitaţi să-şi expună părerea în chestiuni de interes general: nu o fac nici mai bine, nici mai profund decât medicii, ori fizicienii reputaţi, ori alţi savanţi care sunt şi ei, uneori, chemaţi în acelaşi scop. Pe scurt, astăzi filosofia este o ocupaţie „normalizată”, o disciplină universitară onorabilă, cam desuetă poate, pentru a nu spune cam fastidioasă. Toată lumea îi asumă existenţa ca pe un dat, unii îi utilizează vechiul prestigiu în diferite scopuri, alţii o practică cu mai multă sau mai puţină dexteritate, iar câţiva naivi sau chiar excentrici mai încearcă cumva s-o ia în serios.

Aşa stând lucrurile, nu ne mai dăm seama cu uşurinţă cât de paradoxală s-a arătat filosofia pe vremea lui Socrate, a lui Platon şi chiar a lui Aristotel. Izbucnise, în secolul V î.Hr. În chipul unei noutăţi extraordinare, explodase ca o veritabilă „bombă” intelectuală. O specie stranie şi excentrică de oameni o reprezenta.

POATE FI CALLICLES REABILITAT? 85

Iar ideile pe care aceştia le exprimau sau chiar le puneau în practică, opunându-le opiniilor celor mai rezonabile şi mai bine stabilite de obiceiuri, experienţă şi religie, erau şocante. Iată astfel numai şase teze ale filosofiei socratico-platoniciene:

— Că artistul care nu poate defini frumosul, generalul care nu poate defini curajul, prietenul care nu poate defini prietenia, politicianul care nu poate defini

virtutea, ori profetul care nu poate defini sacrul au o problemă gravă şi că pretenţiile lor de competenţă nu s-ar cuveni luate în serios de un om înţelept.

— Că omul rău este de fapt nefericit, chiar dacă nu e pedepsit, iar omul bun este fericit, chiar dacă e chinuit pe nedrept şi că este mai bine şi preferabil pentru cineva să îndure decât să comită nedreptatea.

— Că nimeni nu face răul cu bună ştiinţă, iar cei care comit răul o fac din ignoranţă.

— Că lucrurile care cad sub simţuri (care „se văd”) au un deficit de realitate, în vreme ce tocmai conceptele, abstracţiunile, ideile (care „nu se văd”) sunt realitatea autentică.

— Că omul care iubeşte din tot sufletul un alt om e mai prejos decât omul care iubeşte o abstracţiune: frumosul, binele, adevărul.

— Că, după moarte, sufletul continuă să trăiască şi posedă chiar o viaţă mai autentică decât aceea petrecută în corp.

Încercaţi acum să uitaţi ce aţi învăţat la şcoală şi din cărţi, şi anume că acestea şase sunt teze profunde, susţinute de oameni geniali precum Socrate, Platon şi atâţia alţii după ei. Uitaţi de prestigiul cuvintelor şi al numelor mari. Ieşiţi un moment din ceea ce se numeşte cu emfază „marea tradiţie a gândirii occidentale” şi redeveniţi

spirite simple şi spontane. Fiţi sinceri cu voi înşivă. Întrebaţi-vă: Nu sunt aceste teze excentrice, absurde, abuzive, împotriva evidenţei, greu de mistuit de orice inteligenţă normală, ba nu sunt ele chiar sfidătoare, posedate fiind, majoritatea lor, de un optimism existenţial fără limite? Şi nu este la fel de paradoxal şi de absurd să consideri că tocmai acea învăţătură care formulează asemenea teze atât de ciudate (şi altele nu mai puţin stranii) – filosofia – este cu mult mai bună şi mai serioasă decât alte ocupaţii intelectuale, precum literatura sau alte arte, şi că merită să o practici şi să-i trăieşti principiile de-a lungul întregii vieţi, fără să-ţi pese dacă ceilalţi te aprobă

sau nu, ba chiar asumându-ţi riscul marginalizării, exilului sau al condamnării la moarte? Dacă, aşadar, fie şi pentru un moment, v-aţi pătruns de uriaşul paradox al filosofiei, din momentul ei auroral, când reprezenta o noutate explozivă, înţelegeţi, cred, marea încercare (şi în mare măsură, reuşită) a lui Platon: cum să confere onorabilitate şi prestigiu unei discipline (filosofia) şi unui tip uman (filosoful) care erau – şi am zice nu fără motiv – aproape cu totul discreditate din pricina imenselor sfidări pe care le aruncaseră lumii, contemporanilor şi bunului-simţ. Uluitor pariu!

În particular, pariul în joc în dialogul *Gorgias* priveşte exact demonstrarea celei de-a doua dintre tezele paradoxale menţionate mai sus – şi poate a celei mai stranii dintre toate: a comite nedreptatea – susţine Socrate aici ca şi în alte locuri – e mai rău decât a o îndura, şi aceasta nu doar în sensul că moralmente e reprobabil să comiţi o nedreptate, dar şi în sensul absolut că *nedreptul e mai nefericit* decât *dreptul*; ba chiar că *nedreptul care scapă de pedeapsă e încă mai nefericit decât nedreptul care e pedepsiţi*

Desigur, puţine sunt evidenţele vieţii care, de-a lungul timpurilor, să nu fi stârnit mai mult revolta conştiinţelor morale şi religioase autentice decât *nefericirea omului drept şi bun şi fericirea celui ticălos*. Unii au vrut să înţeleagă această cruntă injustiţie divină prin păcatul originar şi neascultarea de Dumnezeu; alţii au invocat transmigraţia sufletelor şi ispăşirea unor greşeli din vieţi trecute. Unii au crezut că totul se explică prin confruntarea eternă dintre un principiu al Binelui şi altul al Răului. Pentru alţii, răul şi binele compun armonia universală, la fel cum luminile şi umbrele compun armonia unui tablou, astfel încât, în ansamblu, o lume fără rău ar fi mai rea decât una cu rău. Alţii s-au revoltat pur şi simplu împotriva Creatorului, în vreme ce alţii au căutat să dea un anume sens tainic suferinţei nemeritate. Dintre toate teoriile şi explicaţiile date nefericirii dreptului, două însă

ne vor interesa în cele de faţă.

Cea dintâi concepţie, pe care o putem numi „tragi-co-eroică” şi care i-a caracterizat pe grecii vechi începând cu epoca lui Homer şi până în secolul V î.Hr., nu face altceva decât să afirme că, într-adevăr, lucrurile stau *în mod esenţial* exact aşa cum *le vedem* şi că nici nu pot sta altfel: dreptul are toate şansele să fie nefericit, binele are toate şansele să nu fie răsplătit, adevărul – să nu fie preţuit, ticăloşii şi tiranii – să moară împăcaţi în patul lor. În lumina acestei concepţii pesimiste, valorile esenţiale – binele, fericirea, adevărul, utilul etc. – nu formează o unitate şi nici nu sunt coerente; dimpotrivă, ele se războiesc necurmat şi fără odihnă între ele, la fel precum zeii homerici. Omul este prins la mijloc în această grandioasă bătălie axiologică; el trebuie să aleagă între valori concurente, după cum eroul trebuia să aleagă între zei opuşi. Dar, întocmai cum a păţit Paris pe muntele Ida, indiferent cărei zeităţi sau valori îi

va da preferinţa sa, el va ofensa pe o alta şi va avea inevitabil de suferit. Atena, Hera şi Afrodita, de pildă, nu pot fi mulţumite deopotrivă! Oricum ar proceda omul, alegerea sa rămâne tragică şi este aşa în mod ineluctabil şi necesar. Frumuseţea nu se asociază neapărat cu bunătatea, iar dreptatea se opune adesea fericirii. Valorile individului şi cele ale comunităţii se contrazic şi nu pot fi prezervate laolaltă. A salva pe cineva presupune adeseori a minţi şi a înşela pe alţii, precum făcuse Odiseu, iar obsesia de a afla adevărul poate conduce, ca în cazul lui Oedip, la cele mai oribile crime.

Trebuie să observăm că, în această viziune, „politeismul valorilor” (cum avea să-l denumească Max Weber) este în mod esenţial fără soluţie: nu există undeva deasupra „acestei lumi” contradictorii o alta integratoare, aşa cum în politeismul grec nu există un unic Dumnezeu mai presus de Olimp. Nu putem găsi o virtute sau o valoare supremă care să „stea în spatele” virtuţilor şi valorilor împărtăşite de unii sau de alţii şi care să le

explice şi să le confere o semnificaţie unitară. Ne lipseşte o cortină divină după care să putem privi, pentru a afla adevărul ultim: nu posedăm deci vreun „prolog în Cer", precum în *Cartea lui Iov* sau în *Faust*. Lucrurile şi faptele nu au o esenţă ascunsă, o transcendenţă pe care să o putem invoca şi nici nu pot fi descrise printr-o semnificaţie mai adâncă la care să aspirăm. *Lucrurile şi faptele omeneşti sunt exact aşa cum ne apar*: diverse, contradictorii, conflictuale, plasate sub valori concurente şi ireductibile una la cealaltă. Alegerea la care omul recurge inevitabil este tragică, deoarece ea rămâne inevitabil parţială, mutilantă; ea este totodată eroică, deoarece, odată ce a ales, omul se află sub stăpânirea zeului sau a daimonului său şi nu mai poate da înapoi: el ştie bine că trebuie să păşească tot mai departe, fie şi spre propria ruină inexorabilă.

Dacă poeţii epici şi tragici exprimaseră această viziune tragico-eroică prin poezie, iată că epoca lui Socrate asistă la o nouă categorie de oameni care o reprezintă, o susţin şi o utilizează, chiar dacă într-o formă mai greu de recunoscut: sofiştii şi retorii. (Nu fără motiv Platon îi asociază pe toţi pe poeţi şi pe retori – şi aici în *Gorgias*, sub aceeaşi etichetă dispreţuitoare.) Practicieni ai cuvântului şi ai artei persuasiunii, aceştia utilizează din plin presupoziţia unei lumi cu valori contradictorii, plurale – fără unitate superioară, lipsită de coerenţă supremă: totul poate fi în mod egal afirmat, negat şi demonstrat în funcţie de circumstanţe, iar valoarea cuvintelor stă nu în adevărul lor intrinsec (care nu poate fi probat), ci în forţa lor performativă în faţa mulţimii din adunări şi tribunale. Ca şi pentru poeţi, lumea sofiştilor este profund conflictuală: luptele necurmate dintre cetăţi şi dintre facţiunile aceleiaşi cetăţi – plasate sub tot atâtea valori şi interese divergente – *reprezintă* realitatea însăşi şi nu o condiţie decăzută a acesteia, care se cere a fi ameliorată. Ceea ce poate face omul chibzuit este ca, înarmat cu arta sofisticii şi a retoricii, să iasă pe scena publică luptând

pentru supremaţie, aidoma eroilor din vechime pe câmpul de bătaie. Virtutea (*are-te*) nu este moralitate, ci exact această capacitate inteligentă, amorală şi curajoasă de a obţine supremaţia în folosul propriu, al prietenilor, al facţiunii sau al cetăţii proprii. Nu întâmplător, *doxa* înseamnă în greceşte deopotrivă „glorie”, „opinie” şi „aparenţă”: a obţine gloria şi reputaţia în arena publică presupune, pentru sofist şi retor, a te înstăpâni pe opiniile oamenilor, a obţine controlul reprezentărilor lor asupra binelui, utilului, adevărului sau frumosului. Era un act de putere şi de abilitate intelectuală manipulativă, exercitată împotriva adversarilor, aşa cum bravura eroului însemna înfrângerea

unui adversar printr-un act de putere sau de abilitate fizică.

E important de notat că, în pofida imaginii negative atât de răspândite de către Platon pe seama lui, sofistul nu intenţiona să vândă o imagine pe care s-o fi ştiut mincinoasă, o falsă aparenţă, în locul unui adevăr ascuns pe care l-ar fi disimulat voit. Nu exista nicio minciună din punctul lui de vedere. „Omul e măsura tuturor lucrurilor”, celebra zicere a lui Protagoras, afirma pur şi simplu că omul – omul individual, dar şi omul comunitar – dădea el însuşi măsurile, adică valorile lucrurilor şi că, în consecinţă, pluralismul şi rivalitatea acestora sunt ireductibile. Nu existau alte valori şi alte măsuri decât acelea care se manifestau nemijlocit şi în care unii sau alţii dintre oameni credeau. Aparenţa este chiar ultima realitate şi nu anticamera realităţii. Pentru sofist, ca şi pentru eroul tragic din vechime, „fiinţa” autentică nu e decât „ceea ce se vede”, decât „doxa” cea luminoasă: dincolo de jerba strălucitoare şi efemeră a acesteia nu mai există decât o obscuritate vecină nefiinţei, aşa cum pentru eroul homeric, dincolo de viaţa în lumina soarelui nu exista decât cvasineantul umbrelor nefericite de la Hades.

Că această viziune eroico-tragică – sub varianta ei poetică, arhaică, sau sub cea sofistică, „modernă”-avea

măreţia şi frumuseţea ei, nu mai trebuie aproape menţionat. Dovadă capodoperele poeziei epice, lirice şi tragice greceşti de la Homer la Euripide, dar şi forţa gândirii unor Protagoras sau Gorgias. (Pe toţi aceştia, în bloc, Platon, prin gura lui Socrate, îi recuză sau îi desconsideră.) Că „soluţia" pe care ea o oferă scandalului moral al „dreptului nefericit" rămâne gravă şi demnă de reflecţie, în tot tragismul ei auster şi eroic *tocmai prin lipsa sa de iluzii melioriste şifacil-consolatoare*, pare greu de con – POATE FI CALLICLES REABILITAT? 91

testat. (Ea a inspirat de altminteri destui gânditori moderni, mai ales odată cu Nietzsche.) 10 Nu se cuvine însă să uităm nici faptul că viziunea tragică a grecilor se hrănea nu doar din reflecţie, ci şi din religia lor: fiindcă politeismul axiologic se rezema pe atunci – altfel decât relativismul în epoca noastră postmodernă – pe un veritabil patos religios: credinţa că divinul este plural, variat, în luptă cu el însuşi, convingerea că feluritele forme de manifestare ale supremaţiei unui om asupra rivalilor săi – frumuseţea, forţa, bogăţia, inteligenţa, persuasiunea, fericirea, iubirea – sunt toate deopotrivă daruri divine, peceţi ale unuia sau ale altuia dintre zei, puse fie şi o clipă pe nimicnicia cea de obşte a muritorilor:

Făpturi de-o zi! Ce ne e fiinţa?
Şi ce nu e? Doar umbra unui vis
E omul.
Când scapără-nspre el vreo rază cerul
Atuncea doar
— Sub licărul luminii – Se bucură el de răstimpuri dulci…

(Pindar, *Pythica a VIII-a*)

Cealaltă concepţie care ne interesează în cele de faţă – aceea a filosofiei –, tratând şi ea despre scandalul moral ai dreptului nefericit şi al ticălosului fericit, aparţine lui Socrate şi lui Platon (sau poate mai bine lui Platon care se exprimă prin intermediul personajului „Socrate"). Ea se opune în mod radical şi dramatic atât viziunii tradiţionale tragico-eroice, cât şi relativismului etic promovat de

sofişti, inspirat, cum am văzut, de

10 V. şi Isaiah Berlin, *Adevăratul studiu al omenirii*, „Originalitatea lui Machiavelli”, Bucureşti, 1998.

această viziune pesimistă bazată pe pluralismul axiologic.

Radicalismul filosofiei constă în aceea că Socrate nu îşi propune să recuze sub raport moral fericirea nedreptului, atunci când aceasta are loc; de asemenea, el nu se mulţumeşte cu anumite speculaţii privitoare la compensaţii şi pedepse în viaţa de după moarte, chiar dacă le invocă şi aici, în *Gorgias*, şi, de asemenea, în *Phaidros*, şi în *Republica*, sub forma unor mituri eshatologice. Într-adevăr, Socrate nu vrea să consoleze lumea cu afirmaţii de tipul acesta: „Poate că dreptul este nefericit în acest moment, dar, în schimb nefericirea sa are un anume sens, o anume valoare, sau va fi compensată într-o altă viaţă etc…”

Nu, Socrate afirmă pur şi simplu spre stupoarea generală (a contemporanilor săi, ca şi a noastră – dacă ne gândim bine) că *dreptul este fericit chiar în această viaţă* şi că *tot în această viaţă nedreptul este nefericit*; mai mult, că acesta din urmă devine încă şi mai nefericit *dacă s-a sustras pedepsei pentru fapta sa*. (De unde rezultă nu doar că e preferabil să înduri răul decât să-l comiţi, ci că e mai bine astfel pentru cel în cauză!) Conform acestei teze, Pol-Pot şi Stalin ar fi fost profund nefericiţi, ba ar fi fost încă şi mai nenorociţi deoarece au murit fără a da socoteală pentru faptele lor, spre deosebire de Eichmann, de pildă, care a fost judecat şi condamnat!”

Nemăsuratul optimism socratic contestă aşadar experienţa general-umană şi pe aceea a grecilor în particular. El o asimilează unei aparenţe false, crezută însă adevărată de majoritatea oamenilor, aparenţă pe care o distinge de o esenţă ascunsă, dar autentică pe care numai filosoful pretinde că o cunoaşte.

Fireşte, Socrate nu se mulţumeşte numai să proclame acest paradox etic; în dialogul *Gorgias*, el se

arată

gata să-l demonstreze şi, către sfârşitul dialogului, îi declară interlocutorului lui, Callicles, că raţionamentele pe care le-a întrebuinţat anterior au fost „de fier şi de diamant” (509 a). Oare aşa să fie?

Să privim, deocamdată, un singur episod demonstrativ: în prima parte a dialogului, Gorgias, celebrul sofist şi retor, susţinuse că retorica e un instrument puternic, dar neutru etic: el poate fi folosit pentru a obţine persuasiunea publicului, fie spre bine, fie spre rău. Răspunderea – spune el – aparţine însă oratorului care ţine discursul respectiv şi nu celui care i-a predat cândva arta retoricii – adică sofistului. Se vede clar că, pentru Gorgias, *virtuţile nu formează un corp unitar*: *binele şi utilul ori eficientul se pot despărţi, iar unirea lor este accidentală şi nu esenţială*.

E un punct de vedere, desigur, caracteristic *politeismului axiologic*, pe care Socrate îl combate în numele *integrismului* său – adică al concepţiei pentru care toate virtuţile fundamentale formează o unitate esenţială, astfel încât nu poţi s-o ai pe una dintre ele, fără a le avea pe toate. Cum procedează deci filosoful pentru a-şi susţine teoria?

Astfel, se convenise mai înainte, în cursul dialogului dintre Socrate şi Gorgias, că retorul, pentru a-şi exercita bine profesia, trebuie să *le cunoască pe cele drepte şi nedrepte*. Imediat, el îl face pe Gorgias să admită că cel care a învăţat o artă – arhitectura, muzica sau medicina – este un cunoscător al acelei arte şi e, prin urmare, muzician, arhitect sau medic: „Cine a învăţat fiecare artă nu este în felul în care ştiinţa l-a pregătit?” Gorgias e de acord. Dar imediat Socrate întreabă: „Şi cine a învăţat ce e drept, nu va fi după aceeaşi normă, un om drept?” (460 b) Gorgias consimte şi aici. Numai că de aici rezultă imediat că retorul *trebuie să fie un om*

drept, deoarece el *ştie* şi *a învăţat* ce este dreptul, iar

retorica – dacă este autentică – *nu mai poate fi neutră etic*, *aşa cum susţinuse înainte Gorgias*, care astfel ajunge să fie pus în contradicţie cu sine însuşi.

Or, este uşor de văzut că „norma” folosită nu este deloc aceeaşi în cazurile comparate mai sus: se poate, desigur, admite că a şti (în profunzime) ce este medicina te face medic, sau a şti cu adevărat ce este matematica te face matematician; deja lucrurile sunt mai dificile în cazul muzicii. *Dar nu se poate deloc admite că a şti pur şi simplu ce este dreptatea, te transformă într-un om drept*. Altminteri, oricare mare jurist ar fi un sfânt! Iar aceasta cu atât mai mult cu cât, pentru Socrate, „a şti” ce este un lucru înseamnă *a-i cunoaşte conceptul*, a fi în stare să dai seama raţional de concept în mod necontradictoriu şi universal, a-i furniza definiţia. Dimpotrivă, avem toate motivele să credem că pentru Gorgias „a şti” ce este dreptul, sau virtutea, sau binele etc. Însemna mai curând capacitatea de a oferi exemple concrete şi strălucite de oameni drepţi sau virtuoşi, care se pot constitui în modele de urmat.

Aşadar, când Gorgias acceptase că retorul are „ştiinţa dreptului” el avea în vedere pesemne nu o cunoaştere intelectuală, precum Socrate, ci una intuitivă şi practică. Aşadar, dacă „a şti” în sens conceptual şi „a şti să practici” nu se pot confunda, dimpotrivă „a şti” în sens intuitiv şi practic se poate întâlni cu „a şti să practici”. De aceea, nu poate exista o „ştiinţă a dreptului” care să te facă drept în sensul socratic, intelectual şi raţionalist, sens în care există o ştiinţă a numărului sau o ştiinţă a literelor, care te face aritmetician sau gramatician. Că raţionamentul lui Socrate rămâne oricum vicios, chiar şi în situaţia în care „a şti” conceptual ar echivala totuşi cu „a şti să practici” rezultă şi din faptul urmă – POATE FI CALLICLES REABILITAT? 95

tor: se convenise mai înainte între cei doi că un retor a trebuit să înveţe şi să cunoască nu numai lucrurile drepte, *dar şi pe cele nedrepte*. Or, dacă este aşa, şi dacă se admite, conform lui Socrate, că a avea conceptul unei

acţiuni te transformă într-un bun practician al acelei acţiuni, înseamnă că retorul, care are şi conceptul nedreptăţii (şi nu doar pe cel ai dreptăţii), *va fi şi un om nedrept* (şi nu doar unul drept). De unde rezultă fie că el va fi simultan drept şi nedrept, ceea ce este contradictoriu, fie că el poate fi când drept, când nedrept, ceea ce ne aduce nu foarte departe de teoria neutralităţii etice a retoricii, susţinută de Gorgias.

Pe scurt, raţionamentul lui Socrate nu e *nici de fier*, *nici de diamant*, ci e, pur şi simplu, un sofism – un sofism însă cu care filosoful vrea să-l combată tocmai pe Gorgias – un celebru sofist!

Dar, dacă raţionamentele lui Socrate sunt deficitare (şi sunt destule exemple de acest tip în *Gorgias*, după cum vom mai avea ocazia să arătăm), cum poate spera el (şi Platon prin intermediul său) să convingă de adevărul tezei sale etice, într-atât de excentrice şi paradoxale? Mi se pare că trebuie să recunoaştem lucrul următor, chiar dacă acesta are pentru ce să scandalizeze, fiind vorba despre Platon: nu mijloacele argumentaţiei pur raţionale, logice (sau „dialectice”, cum ar fi spus filosoful însuşi în *Republica*) susţin demonstraţia, ci mai degrabă mijloacele proprii lui Gorgias: *sofistica şi retorical* De altminteri, cred că ar fi şi imposibil ca *teza nefericirii ticălosului* să poată fi demonstrată cu argumente riguroase şi universale, cum pretinde să facă Socrate.

În esenţă, ceea ce se întâmplă în dialogul *Gorgias* are de ce să intrige şi chiar să nemulţumească un cititor care nu s-ar lăsa sedus de cuvintele şi de prestigiul lui

Platon: retorica – văzută ca o expresie predilectă a „politeismului valorilor” – este combătută de filosofie prin gura lui Socrate nu cu armele sale proprii, ci cu armele rivalei atât de criticate – ale retoricii (şi ale sofisticii). Rezultatul conduce la un echivoc: dacă Socrate triumfă înaintea lui Gorgias şi a adepţilor acestuia, Polos şi Callicles, oare prin aceasta triumfă cu adevărat filosofia, sau victoria e tot a retoricii, fie şi în mod camuflat, la

„opţiunea a doua”? Iar în această a doua situaţie, mai învinge cu adevărat Socrate, sau învinge cumva, de fapt, Gorgias, Polos şi Callicles? Şi atunci n-ar merita aceştia din urmă, şi mai cu seamă ultimul, o fie şi parţială reabilitare?

În plus, trebuie avut curajul şi avansat cu încă un pas: nu numai că, în *Gorgias*, Platon recurge la sofisme împotriva sofiştilor, dar el uzează abundent, spectaculos şi magistral de unul dintre cele mai puţin oneste procedee retorice: *discreditarea tezei adversarului fie direct, fie prin discreditarea persoanei care o susţine*.

Iată, de pildă, cum reuşeşte Socrate, care nu are la îndemână o respingere validă, să discrediteze retorica şi politeismul valoric pe care ea îl promova:

În prima parte a dialogului, în cadrul discuţiei cu Gorgias, Socrate, abandonând metoda sa uzuală – aceea de pune întrebări şi a încerca să obţină răspunsuri scurte de la adversari – oferă un sistem al ocupaţiilor esenţiale cu rost practic, unde retorica (laolaltă cu sofistica) îşi află locul său – şi un loc extrem de neonorabil.

Sistemul este, în mod esenţial, *analogic*: există, pe de-o parte trupul şi există, pe de alta, sufletul, entităţi considerate a fi similare structural. Pentru îngrijirea trupului au fost inventate două arte (*technai*): *gimnastica* (ce conservă sănătatea trupului) şi *medicina* (care restabileşte sănătatea pierdută a trupului). Analog, şi pentru

suflet vor exista două arte: *legislaţia* (care corespunde gimnasticii şi care păstrează „sănătatea” corpului social), şi *justiţia* (ce corespunde medicinei şi care restabileşte „sănătatea” pierdută a corpului social). Aceste patru arte valoroase au însă – susţine Socrate – şi patru uzurpatoare detestabile, care nu sunt arte, ci „practici” şi pe care Platon le numeşte „linguşiri” (*kolakeiai*). Ele nu se preocupă de bine, ci de plăcut; separă, cu alte cuvinte, valorile, dând prioritate plăcerii, indiferent dacă în urma ei rezultă sau nu un bine. Aceste patru „linguşiri” se dispun în tabelul analogic în felul următor: în cazul corpului,

cosmetica se dă drept gimnastică, dorind să-i uzurpe poziţia şi preţuirea, iar *arta culinară* se dă drept medicină. În cazul sufletului (colectiv), *sofistica* pretinde să ocupe locul legislaţiei, în vreme ce *retorica* asumă identitatea justiţiei.

I P

	Arte	Practici (linguşiri)
trup	*gimnastica*	*cosmetica*
	medicina	*arta culinară*
suflet	*legislaţia*	*sofistica*
	justiţia	*retorica*

Cât de negativ calificate ies din această sistematică retorica şi sofistica e uşor de văzut: mai întâi de toate, Socrate întrebuinţează un procedeu pur retoric de discreditare: etichetarea injurioasă generică pe care retorica şi sofistica o împart cu arta culinară şi cu cosmetica: aceea de a fi *linguşiri*. Or, odată eticheta aplicată, discreditul decurge: linguşirea este o formă de înşelăciune şi de minciună. Într-adevăr, toate cele patru „linguşiri”.

98 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

„Întind curse prostiei” (464 d), „se furişează” (464 d) pe sub artele veritabile a căror identitate *pretind* (*prospoieitai*) în mod fals că o adoptă. Mizeria lor morală este dublată de o mizerie intelectuală: astfel, ele nu obţin calificativul nobil de „arte” (*technai*), ci numai pe acela de „practici” (*empeiriai*). Or, artele au o componentă raţională, în vreme ce *practicile* nu. Socrate le numeşte *alogon pragina*, ceea ce înseamnă nu numai „lucru iraţional”, dar şi „stupid”.

Procedeul analogic pe care Platon şi-a întemeiat sistemul difuzează, fără o cercetare specifică, trăsăturile negative, observate în cazul „practicilor” corpului, asupra „practicilor” sufletului: Socrate afirmă că arta culinară,

dacă intră în competiţie cu medicina în privinţa regimului alimentar, reuşeşte să convingă numai pe copii şi pe oamenii fără minte, care sunt „ca nişte copii” (464 d); de unde rezultă, prin analogie *şi fără o examinare suplimentară*, că „practica” corespunzătoare din domeniul spiritului – retorica – reuşeşte şi ea să convingă numai pe oameni cu minte de copii. De asemenea, cosmetica, pe care Platon o numeşte *kommotike* – ceea ce s-ar traduce mai exact prin „dichisire”, adică un exces de împodobire – este caracterizată drept un „procedeu aducător de rău, înşelător, lipsit de nobleţe, nedemn de un om liber” (465 b). Or, este clar că disciplina corespunzătoare din domeniul spiritului – şi anume sofistica – va acumula prin analogie exact aceleaşi valori negative, ajungând să fie discreditată, la fel ca şi retorica, *fără a mai trebui să fie examinată în sine*. E ca şi când, dacă am stabilit proporţia: raportul dintre delfin şi peşte este identic cu raportul dintre liliac şi pasăre (delfinul „pretinde” că este un peşte, fără să fie, iar liliacul „pretinde” că este o pasăre, fără să fie); iar apoi am spune că liliacul – poate datorită tocmai faptului

că pare să asume o „falsă identitate” – este un animal detestabil şi înfricoşător, am concluziona că, prin analogie, şi delfinul este un animal detestabil şi înfricoşător.

De fapt, sistemul analogic formulat de Platon (în mod explicit împrumutat din geometrie unde este la locul său) funcţionează ca o maşină de indus formule pregnante şi memorabile – ceea ce îl apropie de un procedeu retoric – dar contestabile, în absenţa oricărei demonstraţii autentice – devenind astfel un mecanism al discreditării retoricii şi sofisticii.

Pe de altă parte, lipsa de rigoare demonstrativă a acestei proporţii analogice este uşor de întrevăzut, pentru oricine nu are „minte de copil” şi nu se lasă fermecat de retorica lui Platon. Mai întâi, pe ce s-ar întemeia afirmaţia că arta culinară „pretinde” statutul de „medicină”? Evident, ar putea exista un bucătar nebun care ar prescrie

diete alimentare în locul medicului. Dar, în general, un bucătar normal nu vrea să treacă drept medic, aşa cum un cosmetician normal nu vrea să treacă drept profesor de sport. Platon acoperă cu oprobriu cele două „practici", deoarece el ne sugerează că ele rivalizează cu medicina şi gimnastica, ceea ce la modul general este fals. Or, atâta vreme cât arta culinară nu pretinde altceva decât că dă savoare mâncării, iar cosmetica nu are altă ambiţie decât să adauge o frumuseţe artificială corpului care nu o (mai) poate dobândi pe cea naturală – totul este în regulă. Cel mult s-ar putea distinge între o cosmetică „bună" şi una „dăunătoare", exagerată, şi la fel şi în cazul artei culinare: se poate deosebi între o bucătărie gustoasă dar sănătoasă, şi una ce implică riscuri. Dar Platon nu face această distincţie, aruncând un oprobriu general asupra cosmeticii şi artei culinare.

100 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Apoi, Platon nu ne spune pe ce se bazează omologia dintre artele trupului şi cele ale sufletului. Nu există niciun motiv *a priori* pentru ca trupul şi sufletul să funcţioneze pe baza unor principii similare, ba, am spune, sunt destule motive pentru ca o astfel de similitudine să nu existe. Or, presupoziţia omologiei funcţionale dintre trup şi suflet – complet nedemonstrată – introduce ideea fundamentală că sufletul poate fi *bolnav* sau *sănătos*, întocmai precum trupul, *dar nu* în *sensul unei boli psihiatrice*, *specifice*, *ci în sens moral*. Însă nu numai sufletul individual e astfel, ci şi ceea ce s-ar putea numi „sufletul colectiv", al cetăţii.

Or, dacă, în conformitate cu medicina hipocratică la modă pe vremea lui Platon, boala trupului e efectul unei dizarmonii în corp, rezultă, în urma raţionamentului analogic, că „boala" sufletului colectiv este dizarmonia socială şi politică; ceea ce în cazul cetăţii democratice nu e altceva decât competiţia normală dintre grupuri şi partide. Iar în cazul sufletului individual, „boala" (dizarmonia) va fi – va zice Socrate – nedreptatea, ticăloşia, iar „sănătatea" – dreptatea şi virtutea în general (504 c-d); de unde rezultă că, aşa cum trupul e mai fericit când ajunge la medic care

îl vindecă, sufletul ticălos e mai fericit când ajunge la judecător care îl „vindecă” prin pedeapsă! Cât de falsă e analogia se poate vedea dintr-un singur lucru: boala trupească poate conduce la moarte, adică la dispariţia trupului. Dar această „boală” sufletească care e nedreptatea, oricât ar fi de gravă, nu ucide sufletul, care, cum de fapt Platon o crede, este nemuritor. (în fond, Platon ar fi putut presupune că sufletul omului rău piere după moarte, spre deosebire de cel al omului drept, dar fapt este că el nu susţine aceasta.)

În sfârşit, să spunem că rămâne neclar de ce sofistica se opune legislaţiei, afară doar dacă prin legista – POATE FI CALLICLES REABILITAT? 101

ţie nu înţelegem legislaţia totalitară, prescrisă de Platon în *Republica* sau, mai târziu, în *Legile*, iar prin sofistică înţelegem dezbaterea politică democratică. În acest caz însă, opoziţia este între două forme de stat, şi nu între două discipline ale spiritului, cum vrea filosoful să ne facă să credem. Că Platon ia partea statului totalitar e bine ştiut; dar încercarea sa de a demonstra superioritatea „legislaţiei” asupra „sofisticii” nu devine prin aceasta cu nimic mai izbutită.

Pe de altă parte, din nou nu există niciun motiv pentru care retorica s-ar opune justiţiei: fireşte, avocaţii fac apel la retorică pentru a câştiga un proces, fără ca neapărat unii dintre ei să aibă dreptate, şi din acest punct de vedere, cu totul superficial, opoziţia ar avea un anume sens. Dar ideea fundamentală care motivează dezbaterea juridică este că dezbaterea între avocaţi conduce la aflarea adevărului şi la exercitarea corectă a justiţiei, ceea ce anulează presupusa opoziţie. E paradoxal că tocmai Socrate care promova dezbaterea drept un mijloc fundamental de a căuta adevărul, susţine, în fapt, prin critica adresată retoricii eliminarea dezbaterii juridice! Dar, aşa cum am văzut, acesta nu-i deloc singurul paradox din dialogul *Gorgias*…

Sofistica şi retorica sunt astfel discreditate chiar cu ajutorul sofisticii şi al retoricii! Platon însă merge mai

departe şi, deoarece nu poate oferi o demonstraţie riguroasă, validă a tezei sale etice – fericirea dreptului şi nefericirea nedreptului – încearcă să-şi demonetizeze pe rând, moral şi intelectual, adversarii de dialog – pe Gorgias, pe Polos şi pe Callicles.

Gorgias nu apare decât ca o umbră a marelui sofist de altă dată, tratat cu o condescendenţă politicoasă dar ironică de către Socrate. E lăsat să se laude că poate

răspunde corect la orice ar fi întrebat şi că arta sa poate obţine victoria în orice competiţie, purtată cu orice specialist; după care ajunge să fie pus în contradicţie cu sine însuşi. I se aduc desigur unele scuze pentru debilitatea sa argumenta ti vă: avea cam 80 de ani la momentul când se presupune că ar fi avut loc dialogul (405 î. Cr), şi se ostenise anterior ţinând o lungă cuvântare. Iată-i portretul: un om deja în vârstă, un *fost* mare sofist şi retor, un personaj cumsecade altminteri (face elogiul utilizării cu dreptate a retoricii), dar cu puterile intelectuale în vădit declin, nu şi cu vanităţile proprii şi ale profesiei sale! De ce această caracterizare neavantajoasă? Răspunsul mi se pare evident.

Am văzut că Socrate nu reuşeşte de fapt să anihileze *dialectic*, printr-o demonstraţie riguroasă, teza neutralităţii axiologice a retoricii, şi, în sens mai larg, concepţia pluralismului valoric, susţinute de Gorgias. *Insuficienţa dialectică e însă compensată retoric*: un *fost* mare spirit, acum ezitant, nu prea atent la detaliile argumentaţiei, în schimb în continuare prea obsedat de reputaţia sa şi a profesiei sale şi prea vanitos, nu e un adversar pe măsura lui Socrate. De unde, cititorul se lasă uşor convins că nici teza *fostului* nu e pe măsura tezei integrismului axiologic profesate de Socrate. Retorica va ieşi înfrântă, pentru că iese înfrânt Gorgias, promotorul ei. Consecinţă bineînţeles falsă, dar seducător de crezut!

Iată însă că în ajutorul lui Gorgias, pus în dificultate, sare Polos, un tânăr discipol al sofistului. Şi din nou, asistăm la repetarea procedeului indicat mai sus: Socrate

demonstrează sofistic (adică în mod invalid) teza paradoxală a fericirii dreptului şi a nefericirii ticălosului, dar cititorul va fi convins să creadă în această foarte şubredă demonstraţie, mai ales deoarece adversarul lui Socrate, Polos, care respinge teza socratică, este prezentat cu mijloace artistice şi retorice ca un ins antipatic.

„Polos" înseamnă în greceşte „mânz". Numele personajului e bine ales şi serveşte caracterizării acestui discipol pătimaş al lui Gorgias a cărui principală trăsătură e imaturitatea, pripeala intelectuală, asociată cu dispreţul tâmp, nici măcar mascat pentru teza lui Socrate privitoare la fericirea omului drept şi la nefericirea ticălosului, împăunându-se cu ceea ce el crede că a învăţat de la Gorgias, Polos exclamă imprudent: „Mare lucru să te combat, Socrate! Dar chiar şi un copil e în stare a-ţi respinge argumentaţia ca neadevărată!" (470 c) Sau, în momentul când Socrate afirmă că nedreptul nepedepsit este mai nefericit decât nedreptul pedepsit, Polos râde prosteşte, determinându-l pe Socrate să remarce ironic: „Ăsta e alt mod de a respinge teza unui adversar – a râde, fără a o respinge cu adevărat?" (473 e)

Fireşte că cititorul nu are cum să simpatizeze cu un astfel de personaj, pentru a lua poziţie împotriva nobleţei intelectuale şi a fermităţii morale a lui Socrate; astfel, orice ar spune, chiar dacă are în fond ceva dreptate, neisprăvitul Polos e sortit de la început eşecului.

Şi totuşi faptul că, pentru a respinge teza lui Socrate, el oferă exemple de „tirani fericiţi", precum cel al lui Archelaos, regele Macedoniei, nu e deloc un procedeu ilicit, aşa cum vrea să ne convingă Socrate, care îi pretinde argumente „dialectice" şi nu retorice. Tocmai masivitatea şi abundenţa unor astfel de exemple de-a lungul istoriei – de la Archelaos, Caligula şi Nero şi până la Stalin şi Osama bin Laden – este copleşitoare şi anevoie de respins prin argumente „dialectice". (Oare a plâns Osama bin Laden când au căzut „turnurile gemene"?) Mai mult, nu orice poate fi susţinut cu argumentele de tip intelectualist şi

raţional, pretinse în mod monoton de Socrate: iată ceea ce s-ar fi cuvenit ca Polos să arate

mai întâi. Fireşte, el e incapabil de un astfel de efort intelectual, astfel că exemplele sale, deşi bine alese, nu-i servesc la nimic: cititorul e deja indignat de mărginirea intelectuală, ca şi de aroganţa „mânzului" şi trece cu prea mare uşurinţă peste excesele intelectualiste, nefondate, ale maestrului lui Platon. El uită, aşadar, că Platon – cu ştiutu-i geniu dramatic – s-a folosit de retorica discreditării purtătorului unei idei pentru a discredita chiar respectiva idee pe care cu greu ar fi putut-o respinge altminteri, cu argumente „dialectice" valide şi riguroase.

Polos mai are, de altfel, şi un alt defect de caracter, abil speculat de Socrate: *ipocrizia socială*. Astfel, emulul lui Gorgias e de părere că a comite nedreptatea este *mai bine* decât a o îndura, dar crede totuşi că e *mai frumos* a o îndura decât a o comite. El deosebeşte, cum observă Socrate, binele de frumos, atribuind implicit, nemărturisit *binelui* un sens utilitar *cu referire* la individul în cauză şi văzând la fel de nemărturisit *în frumos* o valoare *cu referire* la societate. Polos ar fi trebuit să admită deschis că valorile individului şi cele ale societăţii sunt divergente, dar, fiind un ipocrit, nu are curajul să o facă, lăsând în confuzie *la ce sau la cine se referă* „binele" şi „frumosul" pe care el le invocă. Confuzie întreţinută voit de Socrate, căruia nu-i va fi greu să demonstreze ulterior că *binele şi frumosul* sunt în fapt identice (în greceşte „kalon" înseamnă cu adevărat şi „bine", nu numai „frumos") şi că Polos gândeşte contradictoriu când susţine că *e mai bine* să faci nedreptatea decât s-o înduri, dar e *mai frumos* să o înduri decât să o faci.

Că Socrate a adus aici din nou sofistica într-ajutor e limpede, tocmai fiindcă frumosul şi binele au, în acest caz, referinţe diferite şi, prin urmare, semnificaţii diferite, pe care el nu le distinge, fără îndoială intenţionat.

Dar cititorul tinde, din nou, să ţină cu filosoful care

susţine cu curaj *integrismul etic* şi unitatea tuturor valorilor, împotriva *duplicitarului* Polos, care are grijă să se pună la adăpost, neavând curajul să despartă explicit valorile sociale de valorile individuale, *nu care cumva să fie acuzat el, un străin în democratica Atena, că susţine pe tirani*, cum ar fi fost Archelaos, uzurpatorul tronului Macedoniei. Iar cum cititorul grec, cel puţin, mai ştia că Archelaos îl invitase pe Socrate la curtea sa, că acesta îi refuzase ferm invitaţia (cum nu făcuse un Euripide, de exemplu, elogiat şi apropiat de sofişti), el avea un motiv în plus să vadă în discursul lui Polos un elogiu ipocrit al puterii absolute, iar în raţionamentul lui Socrate expresia independenţei şi a demnităţii înţeleptului. Că însă acest „motiv în plus" nu e deloc „dialectic", ci pur retoric şi artistic – adică ţine de manierele argumentative pe care, explicit, Socrate sau Platon le refuzau altora – aproape că nu mai e nevoie de repetat.

Cel mai remarcabil interlocutor al lui Socrate din *Gorgias* este însă Callicles, un atenian bogat, în casa căruia este găzduit Gorgias. Tăios, intrepid, speculativ, spunând tot ce crede fără menajamente, Callicles apare a fi mult mai inteligent decât Polos, mult mai curajos decât Gorgias şi, în plus, a studiat filosofia când era mai tânăr. Nu-i este greu, de aceea, să remarce imediat lipsa de rigoare logică a lui Socrate şi cursa în care căzuse puţin mai înainte Polos. Utilizând celebra distincţie a sofiştilor dintre „lege" şi „natură" (o formulare a tezei pluralismului axiologic), el observă că, exprimând principiul că e preferabil să înduri decât să faci nedreptatea şi încercând să i-l demonstreze lui Polos, Socrate s-a referit când la „natură" (în conformitate cu care a produce răul este preferabil lui a îndura răul), când la „lege" (în conformitate cu care a îndura răul este preferabil lui

a produce răul). Or, spune Callicles, binele şi frumosul se raportează diferit la lege (adică la convenţia omenească), respectiv la natură: „Cel mai urât după lege e să faci nedreptatea; cel mai urât şi rău după natură e s-o

suferi”. (483 a)

De fapt, Callicles este înfăţişat ca un apologet al „legii naturale” care cere – afirmă el – ca cel mai bun sau mai puternic să-l domine pe cel mai slab. Fireşte, în continuare, lui Callicles nu-i este foarte uşor – aşa cum îi atrage atenţia Socrate – să definească exact pe cine are în vedere prin conceptul de „cel mai bun” sau „cel mai puternic”. Totuşi, nici Socrate nu mai reuşeşte şi nici nu mai încearcă cu adevărat să reia tentativa de întemeiere raţională propriu-zisă a principiului său etic, ci, în manieră retorică, recurge la diferite afirmaţii indemon-strabile riguros despre oamenii nedrepţi, la criticarea oamenilor politici ai Atenei, la reluarea tezei nedreptăţii ca boală a sufletului, cât şi, în final, la un mit despre teodicee. Pe scurt, la argumente de tip retoric. Şi totuşi, cititorul poate avea impresia că, în final, Callicles a fost, la rândul lui, înfrânt. De ce are această impresie?

Pentru că defectele personajului nu sunt de raţionament, ci de caracter. Din nou Platon îl face să triumfe pe Socrate nu în virtutea rigorii sale demonstrative, ci, poate mai clar ca oriunde, datorită valorii sale morale personale superioare. Dimpotrivă, personajul Callicles este astfel zugrăvit, încât să devină profund antipatic, în pofida unor calităţi reale, cum ar fi sinceritatea, pe care, de altminteri, Socrate nu i le contestă.

Astfel, mai întâi, dacă Polos era ipocrit, Callicles este cinic. Or, a lăuda dreptul forţei nu sună deloc agreabil şi cititorul – om de bună-credinţă – are tendinţa să se revolte, chiar dacă ştie că dreptul forţei este adesea, din păcate, o realitate. Nu-şi doreşte însă s-o vadă pe aceasta chiar elogiată!

În al doilea rând, Callicles este prezentat adesea ca lipsit *defair play*. Atunci când nu-i convine, răspunde în răspăr, îl tratează pe Socrate drept pisălog, afirmă că numai de dragul lui Gorgias consimte să răspundă în continuare la întrebări, chipurile, prosteşti, pretinde că

„nimic din ce spune Socrate nu-l interesează” (505 c), insinuează că interlocutorul său nu e serios şi că nu merită discutat cu el. E greu să-i ierţi toate aceste deficienţe ale simplei politeţi şi curtoazii. În plus, apare sentimentul că, în felul acesta, Callicles îşi maschează înfrângerea, iar cititorul asumă atunci că înfrângerea personajului e un fapt şi că ea echivalează cu înfrângerea pluralismului axiologic, echivalenţă care nu e deloc adevărată.

În al treilea rând, Callicles desconsideră filosofia, pe care o vede bună numai la tinereţe, ca antrenament intelectual, dar distrugătoare pentru un bărbat matur, care vrea să aibă un rol politic însemnat în cetate. Or, contemporanii lui Platon, care citeau *Gorgias* şi care trăiseră dezastrele Atenei de la sfârşitul războiului peloponeziac, ştiau cât de multe dintre aceste dezastre trebuiau atribuite unor oameni politici care, precum Alcibiade, Char-mides sau Critias, abandonaseră filosofia pentru politică. Pentru aceşti contemporani ai lui Platon, înfumurarea şi siguranţa de sine a lui Callicles care părea să le anticipeze şi să le elogieze abandonul apăreau desigur deplasate, iar criticile lui Socrate la adresa politicienilor mai vechi – rezonabile. Cât despre generaţiile de cititori de mai târziu, crescute în devoţiunea pentru filosofie, pentru ele Callicles apare drept un detractor îndârjit şi cinic al valorilor spirituale.

În sfârşit, trebuie notat că, deşi nu proferează ameninţări precum Anytos în dialogul *Menon*, Callicles anticipează probabilitatea procesului şi a condamnării la moarte a lui Socrate din pricina practicării filosofiei.

108 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Cititorul va tinde atunci să-l alăture pe Callicles, dacă nu corului acuzatorilor lui Socrate, măcar celor care, cu indiferenţă şi cinism, au acceptat ca filosoful să fie condamnat în mod injust. Cititorul de filosofie, care ştie ce urma să se întâmple cu Socrate la câţiva ani de la momentul ipotetic al conversaţiei din *Gorgias*, nu poate primi cu inima uşoară confruntarea dintre aceşti doi oameni: unul cinic şi trufaş, dar care nu pare să aibă ceva

de riscat în cetate; al doilea – „cel mai drept şi mai bun dintre oameni” – care urmează să piară pe nedrept în aceeaşi cetate. În compensaţie, cititorul va tinde să ia partea celui de-al doilea şi să-l defavorizeze pe primul. E o părtinire firească sub raport psihologic, dar care are puţin de-a face cu adevărul intrinsec al teoriilor susţinute de Socrate, respectiv de Callicles. Din nou, Socrate pare să convingă, mai ales fiindcă interlocutorii săi ajung sub un discredit moral.

Dar e această modalitate de a-i asigura lui Socrate victoria un procedeu licit? E, în orice caz, un procedeu retoric, a cărui utilizare pare însă contestabilă într-un dialog care îşi propune să conteste tocmai retorica! Platon care, în *Republica*, ne-a dat o mare operă filosofică cu valenţe literare majore unde se critică aspru valoarea literaturii, Platon, care în general a avut o mare operă scrisă, deşi a condamnat, în *Phaidros* şi *Scrisoarea a Vâl-a*, utilizarea scrisului filosofic, iată-l acum, în *Gorgias*, recidivând: ne dă un dialog extrem de critic la adresa retoricii şi a sofisticii, a cărui principală modalitate de obţinere a convingerii ţine de fapt de procedeele infamante, chipurile, ale retoricii şi ale sofisticii!

Merită atunci Callicles (ba chiar Polos sau Gorgias) o reabilitare? Personajele ca atare, cu aroganţa, cu laşitatea, cu ipocrizia, cu cinismul lor – pesemne că nu;

dar politeismul axiologic, cât şi viziunea tragico-eroică prezentă în subteranele acestuia, odată ce sunt detaşate de purtătorii ei de cuvânt nu prea vrednici ca întruchipări personale, ar merita măcar atenţia noastră, şi poate chiar o certă simpatie.

Dar, dacă este aşa, ce vom mai spune despre Socrate? Nu va ieşi el înfrânt din confruntarea cu politeismul axiologic, nu va fi el omorât pentru a doua oară, simbolic, şi, odată cu înfrângerea sa, nu va fi umilită credinţa în coincidenţa ultimă între bine, adevăr, frumos şi just? Marele paradox al acestui dialog pare a fi: e greu să crezi *în ce spune* şi *în ce crede* Socrate, dar e greu să nu

crezi *în Socrate*. Şi invers: e greu să crezi în fiinţe precum Callicles, Polos sau în Gorgias, dar e mult mai uşor să crezi, fie şi parţial, *în ce cred Callicles*, *Polos şi Gorgias*. Ce-i de făcut atunci?

Cândva, Talleyrand, ministrul lui Napoleon, i-a spus ţarului Alexandru: „Sire, Franţa este o ţară civilizată, Rusia – nu. În schimb, împăratul Rusiei este civilizat, în vreme ce împăratul Franţei – nu”. Talleyrand îşi pregătea, prin asemenea vorbe, terenul pentru a-şi trăda suveranul, sub pretextul salvării civilizaţiei. Atunci, scriind rândurile de mai sus, oare am pregătit la rândul nostru terenul pentru o altă trădare, a altui suveran – Socrate – sub pretextul salvării gândirii de lipsa de rigoare socratică?

Dar nu devii „un Talleyrand” vrând să salvezi civilizaţia, ci vrând să trădezi; şi nu-l trădezi pe autenticul Socrate vrând să salvezi rigoarea, ci trădând-o…

VIL Lecţia lui „Socratagoras”.

Câţi dintre noi nu suntem copleşiţi de imensa distanţă dintre nivelul moralităţii majorităţii oamenilor, rămasă parcă la stadiul grotelor, pe de-o parte, şi aptitudinile şi cunoştinţele lor tehnice, atât de avansate astăzi, pe de alta? Apetitul nostru de a ucide, de a tortura, a nimici, a-l umili şi chinui pe celălalt e la fel de nestăpânit azi ca şi acum trei mii de ani, dar cât de rafinaţi şi perfecţionaţi în mijloacele de omorâre am devenit între timp! Diferenţa dintre noi şi înaintaşii noştri stă în maşini, computere, bombe, rachete, telefoane mobile şi imobile, medicamente, zgârie-nori, supermarketuri şi atâtea altele; dar pentru ce nu suntem măcar puţin mai înălţaţi moral decât strămoşii noştri îndepărtaţi? Iar dacă majoritatea oamenilor îşi trăiesc relativ decent viaţa, aceasta nu se datorează de cele mai multe ori progresului lor moral autentic sau asimilării mesajului etic al marilor religii. Fără a spune neapărat împreună cu Joseph de Maistre că „cel mai util personaj al societăţii este călăul”, trebuie să recunoaştem, aşa cum au arătat-o spirite pesimiste (sau pur şi simplu realiste) ca Augustin, Hobbes sau Freud, că represiunea sau frica de represiune sunt factorii principali

în abţinerea majorităţii oamenilor de la răul major. Numai că este destul ca aceşti factori represivi să slăbească sau să dispară – precum în război, revoluţii, crize importante etc. – pentru ca instinctele ucigaşe să răzbată neinhi – LECŢIA LUI „SOCRATAGORAS” 111

bate la suprafaţă. Există fireşte şi excepţii morale: unele celebre, multe alteleneştiute. Dar exact caracterul mereu excepţional, de-a lungul istoriei, al binelui moral arată, pesemne, cât de greu educabili suntem sub raportul eticului.

Şi totuşi: care este motivul pentru care nu reuşim să devenim, de la generaţie la generaţie, mai buni, aşa cum am reuşit să devenim mai cunoscători, mai puternici, mai abili, chiar mai sănătoşi? Ce stă în calea progresului moral şi de ce lucrurile stau altfel în domeniul tehnologic sau ştiinţific?

A afla dacă moralitatea în genere şi mai ales dacă „virtutea politică” (aptitudinea de a fi un bun bărbat de stat) pot fi ameliorate şi acumulate printr-o formă de învăţământ sistematic, precum este cazul cu cultura generală sau cu diferitele ştiinţe sau meserii, şi, dacă da, a şti cine trebuie să fie folosit drept „profesor de virtute”, formează tema dialogului platonician de tinereţe *protagoras*. Mai târziu, în *Menon*, Platon va aborda aceeaşi temă („dacă virtutea se poate învăţa”), care nu este absentă nici în *Gorgias*, nici, bineînţeles, în *Republica*. Era, de altminteri, o temă intens discutată şi disputată în mediile intelectuale ateniene din ultima parte a secolului al V-lea! Cr, şi, fără îndoială, valabilitatea disputei nu s-a pierdut până astăzi.

Dialogul *Protagoras* pune în scenă, aşadar, o astfel de dispută pe tema amintită între un Socrate încă relativ tânăr şi deja venerabilul sofist Protagoras. „Pune în scenă” la modul propriu, căci dialogul este, în fapt, o minunată piesă de teatru satirică, unde Protagoras şi Socrate joacă rolurile principale; alături de ei mai „joacă” tinerii Hippocrates sau Alcibiade, cât şi sofiştii „secunzi”, Prodicos din Cos şi Hippias din Elis. Caracterul profund

dramatic al acestui dialog ridică însă o dificultate care, dacă nu îi este particulară numai lui, pare că devine în acest caz, ea însăşi, de-a dreptul dramatică: *care este sensul dialogului şi ce vrea, în fond, Platon să ne spună prin intermediul acestei „piese”*?

Este bine ştiut că Platon a fost nu numai un foarte mare filosof, dar şi un foarte mare artist al cuvântului. Mai puţin simplu este a se înţelege însă în ce măsură artistul Platon contribuie la cunoaşterea mai bună a mesajului unei opere filosofice şi nu numai literare, în ce măsură chiar ajută el la adâncirea sensurilor propuse de filosoful Platon, sau dimpotrivă dacă nu cumva artistul tinde să-l facă pe filosof mai obscur, mai incert, mai capabil să eludeze plasa unei hermeneutici univoce.11

În cazul de faţă putem formula dilema astfel: *în ce măsură şi cât de mult autorul se identifică sau nu cu unul sau altul dintre personaje (în principiu cu Socrate şi protagoras)*? în fond, nimeni nu presupune că Shakespeare ori Molière se identifică cu vreunul dintre personajele lor. De ce atunci ar sta lucrurile diferit cu Platon? Pentru că – se răspunde în genere – Platon este în primul rând un filosof şi numai în al doilea rând un scriitor de literatură. Răspunsul acesta nu este totuşi pe deplin satisfăcător, mai ales în cazul unui dialog atât de dramatic prin construcţie, precum *Protagoras*.

Şi atunci: oare Platon însuşi, ca „eu auctorial” filosofic, se exprimă mai ales prin gura lui Protagoras (1), prin aceea a lui Socrate (2), sau prin a nici unuia dintre ei în mod exclusiv (3), încât, în această ultimă variantă, pentru a şti ce vrea cu adevărat Platon să ne

11 Vezi, pentru un punct de vedere mai aprofundat în această chestiune! cartea mea *Filosofie şi cenzura. Cazul Platon*, Bucureşti, Humanitas, 1996.

spună în *Protagoras*, poate ar trebui să presupunem un fel de mixaj al ambelor personaje principale, într-o anumită proporţie, mixaj cu care s-ar identifica „eul

auctorial”?

Fireşte că sensul dialogului ar putea fi prezumat numai în funcţie de capacitatea noastră de a sugera un răspuns plauzibil la aceste întrebări, considerând, pe rând, ipotezele menţionate. Dar mai întâi, să prezentăm pe scurt desfăşurarea „acţiunii dramatice”.

Într-o scurtă conversaţie introductivă dintre Socrate şi un companion nenumit, primul reaminteşte de disputa avută în cursul zilei cu Protagoras şi de faptul că i-a dat atenţie acestuia mult mai mult decât frumosului june Alcibiade (care era îndrăgostit de Socrate, după cum se cunoaşte). În continuare, Socrate relatează cum, dis-de-dimineaţă, a fost trezit de tânărul Hippocrates, care, plin de entuziasm, l-a anunţat despre prezenţa în oraş a marelui sofist Protagoras şi l-a rugat să-l prezinte acestuia, deoarece, spune tânărul, el personal nu s-ar abţine de la nicio cheltuială pentru a-i deveni elev. Fiind încă devreme pentru întâlnirea cu sofistul, Socrate îl supune pe Hippocrates unui tir de întrebări şi constată că acesta nu prea ştie ce învăţătură predă un sofist (deşi crede că ea are legătură cu retorica) şi nici dacă aceasta e bună sau păguboasă, fiind totuşi dispus să cheltuiască oricât de mult pentru a o dobândi. Cu totul altfel ar fi stat lucrurile, crede Socrate, dacă Hippocrates ar fi dorit să ajungă medic sau sculptor; atunci ar fi ştiut exact ce doreşte să înveţe şi cine este cel mai calificat să-i fie dascăl. Se sugerează că între artele tehnice şi arta sofistului este o diferenţă considerabilă şi că, tocmai din pricina acestei diferenţe, cea din urmă este suspectă, în fine, cei doi ajung la casa bogatului Callias, unde e găzduit Protagoras. Reuşesc să dejoace vigilenţa por

tarului, care nu voia iniţial să-i lase să intre, deoarece îi credea sofişti – un soi de oameni pe care el îl dispreţuia. Urmează descrierea pitorească a cortegiului de admiratori, care, întocmai unui cor bine îndrumat, îl însoţesc pe Protagoras ce peripatetizează în portic. În altă parte a porticului, şezând pe un tron, sofistul Hippias vorbeşte

discipolilor săi, în timp ce, dintr-o cameră învecinată răsună vocea altui sofist celebru, Prodicos.

Socrate îi declară lui Protagoras că Hippocrates doreşte să-i vorbească şi îl întreabă dacă preferă să se întreţină cu el în privat sau în public. Protagoras susţine că sofiştii din vechime îşi ascundeau arta lor sub camuflajul poeziei, precum Homer, Hesiod sau Simonide, ori sub acela al gimnasticii, muzicii, ori al misterelor, de teama de a nu fi persecutaţi. Dar el, Protagoras, recunoaşte deschis că este un sofist; totuşi, a scăpat cu bine de-a lungul atâtor ani de când îşi practică profesia. Astfel că el va discuta în public despre arta sa.

Apoi Protagoras admite că ceea ce el oferă drept învăţătură contra bani celor care vor să înveţe ceva de la el este: „arta politică şi promisiunea de a-i face pe oameni cetăţeni buni", cu alte cuvinte, „virtutea politică" (319 a).

În acest moment, Socrate îşi formulează teza sa de plecare, prin care contestă rolul asumat de Protagoras: *arta politică*, *ca şi virtutea politică* – susţine el – *nu pot fi învăţate sau predate*, *spre deosebire de artele obişnuite*, *tehnice sau de ştiinţe*. Două argumente empirice aduce Socrate în sprijinul acestei teze: mai întâi că, atunci când în adunările publice ateniene sunt în joc chestiuni tehnice, se recurge numai la anumiţi experţi; în schimb, atunci când se discută despre marile probleme politice, orice cetăţean, indiferent de poziţie socială, de instrucţie sau de vârstă, se crede îndreptăţit să intervină

LECŢIA LUI „SOCRATAGORAS

În dezbatere. De unde rezultă că virtutea politică nu se învaţă, deoarece atenienii, care ar fi „înţelepţi" (*sophoi*), demonstrează prin comportamentul lor că ea nu se poate învăţa. În al doilea rând, Socrate notează faptul că marii bărbaţi de stat, precum Pericle, nu au reuşit să transmită copiilor lor propriile virtuţi politice, de unde din nou ar rezulta că virtutea nu se învaţă.

Protagoras nu este de acord cu poziţia lui Socrate. El răspunde cu un mit despre crearea omului. Mitul povesteşte că, după aptitudinile tehnice date omului de

Prometeu, aptitudini pe care le furase împreună cu focul de la Atena şi Hefaistos, omul a mai primit în dar de la Zeus, prin intermediul lui Hermes, „pudoarea" (*aidos*) şi „simţul dreptăţii" (*dike*), fără de care ar fi rămas incapabil să supravieţuiască, deoarece ar fi rămas pe vecie o fiinţă asocială. Dar în urma darului lui Zeus, oamenii au devenit capabili să întemeieze societăţi. Spre deosebire însă de aptitudinile tehnice (distribuite fiecare în parte numai unora), pudoarea şi simţul dreptăţii au fost distribuite *tuturor oamenilor*, chiar dacă nu *în mod egal* tuturor, şi de aceea tocmai – spune Protagoras – orice om are capacitatea de a se pronunţa în afacerile publice.

Pe de altă parte – explică apoi Protagoras – simplul fapt că oamenii se străduiesc să le dea copiilor lor o educaţie cât mai bună arată că, în fapt, virtuţile civice şi politice sunt educabile. Desigur, ele nu pot fi învăţate de către toţi în aceeaşi măsură, deoarece firile nu sunt identice, tot aşa cum nici talentul la flaut nu este distribuit în mod egal, iar copiii flautiştilor nu posedă în mod obligatoriu măiestria părinţilor.

Urmează o confruntare dialectică a lui Socrate cu Protagoras pentru a se clarifica conceptul de virtute. Oare virtuţi, precum dreptatea, sfinţenia, înţelepciunea, sunt

nume diferite pentru o aceeaşi entitate sau sunt entităţi distincte? – întreabă Socrate. S-ar părea că sunt distincte, dar atunci – pare să rezulte mai departe – ele rămân cel puţin foarte asemănătoare, dacă nu chiar identice, deoarece o sfinţenie injustă ar fi non-sfinţenie. La fel, înţelepciunea pare să presupună dreptatea, căci o înţelepciune injustă nu e înţeleaptă. Mai mult, deoarece atât înţelepciunea, cât şi cumpătenia au drept contrariu neghiobia, ar rezulta că înţelepciunea şi cumpătenia sunt identice, deoarece un lucru nu poate avea decât un singur contrariu; în consecinţă, se contrazice teza de pornire asupra diversităţii virtuţilor. Socrate identifică apoi binele cu utilul. Formula este acceptată imediat de Protagoras care explică identitatea dintre bine şi util în baza

relativismului său epistemologic: fiecare numeşte „bine” ceea ce îi este de folos.

Confruntarea dialectică se întrerupe, deoarece Socrate se arată nemulţumit de lungimea discursurilor (*makrologia*) lui Protagoras, care, la rândul lui, dă a înţelege că nu-i convin în schimb răspunsurile scurte la întrebări (*brachylogia*), cerute de Socrate. Disputa e pe punctul să fie abandonată definitiv, dar, la insistenţele celor prezenţi (printre care Callias, Alcibiade, Prodicos, Hip-pias, Critias), care nu vor să piardă „reprezentaţia”, cei doi consimt să discute în continuare.

Protagoras propune atunci interpretarea unor versuri de Simonide. El crede a fi descoperit o contradicţie între o afirmaţie a acestuia că „e greu să devii om bun” şi reproşul adresat de acelaşi Simonide înţeleptului Pit-tacos care susţinuse că „e greu să fii om bun”. (Probabil că Protagoras dorea să-şi întărească prin apelul la poeţi teoria sa relativistă că ceea ce e „bine” variază în funcţie de circumstanţe, identificându-se cu utilul.) Socrate însă intră în jocul interpretativ şi, mai întâi, neagă că

ar fi vorba despre o contradicţie reală (deoarece „a fi” şi „a deveni” sunt noţiuni diferite), apoi încearcă, apelând la competenţa lui Prodicos în analiza semantică, o interpretare de o ingeniozitate forţată. Printre altele, pentru a-şi legitima preferinţa pentru *brachylogie*, Socrate susţine, de asemenea împotriva evidenţei, că cele mai înţelepte popoare din Grecia sunt *cretanii şi spartanii*, care însă îşi disimulează înţelepciunea sub formulări lapidare. În final, Socrate încearcă, forţând topica textului, să dovedească faptul că Simonide ar fi susţinut teza socratică că nimeni nu face răul de bunăvoie, ceea ce, desigur, poetul nu avusese în gând.

Urmează cel de-al doilea dialog dintre Protagoras şi Socrate, care reia cercetarea asupra unităţii sau a multiplicităţii virtuţilor şi, în fond, a esenţei lor. Protagoras admite că înţelepciunea, cumpătenia, dreptatea şi sfinţenia sunt asemănătoare, dar crede că curajul este diferit, având

o notă non-intelectuală. Pentru a respinge această teză, Socrate, după ce a stabilit că binele este plăcere şi că alegerile noastre între bine şi rău se bazează, în fapt, pe un calcul al plăcerilor şi suferinţelor prezente şi anticipate, îl face pe sofist să admită că o anumită ştiinţă sau cunoaştere prezidează chiar şi curajul (care astfel nu mai pare prea diferit de celelalte virtuţi).

Concluzia dialogului este însă cu totul neaşteptată: teza finală, *virtutea este cunoaştere*, îl plasează pe Socrate pe o poziţie contrară celei asumate la început – că virtutea nu se poate învăţa – deoarece este limpede că *orice ştiinţă se poate învăţa*. Dar şi Protagoras pare a-şi fi inversat fără voie punctul de vedere iniţial: căci în cadrul ultimei confruntări, el a încercat să reziste ideii că virtutea (sau măcar o parte a ei precum curajul) e o ştiinţă sau o cunoaştere. Or, iniţial, *el susţinuse că virtutea poate fi învăţată*, ceea ce se potrivea cu faptul că ea ar fi, în definitiv.

un fel de ştiinţă, adică tocmai ceea ce, în urmă, el a negat. Constatând blocajul, cei doi adversari de dialog se despart cu câteva complimente.

Să încercăm, prin urmare, să examinăm ipotezele de identificare auctorială propuse mai sus.

Ipoteza întâi: *„eul auctorial" se identifică, în cea mai mare măsură cel puţin, cu Protagoras*.

E o ipoteză foarte puţin plauzibilă şi aceasta nu numai fiindcă în general autorul Platon nu se identifică cu adversarii lui Socrate. Într-adevăr, regula aceasta nu este urmată întotdeauna: în *Parmenide*, un Platon critic al propriei teorii a Formelor vorbeşte, prin intermediul personajului Parmenide vârstnic, cu un Socrate tânăr şi, chipurile, încă lipsit de experienţă. Dar Platon nu se poate identifica cu un promotor al relativismului epistemologic, precum Protagoras, şi nici cu cel care, primul dintre sofişti, a reprezentat un model intelectual şi educaţional opus maestrului său, Socrate. Mai grav, identificarea cu Protagoras nu poate să ofere un sens de ansamblu

dialogului şi ea trebuie deci respinsă şi pe acest motiv.

Este adevărat că, spre deosebire de tratamentul rezervat altor sofişti (în acest dialog sau în altele) precum Prodicos, Hippias, Gorgias sau Thasymachos, Socrate în *Protagoras* rămâne relativ deferent faţă de Protagoras şi pare să-i acorde o stimă considerabilă, dar e o deferentă prin care ironia transpare totuşi, nu o dată.

Şi totuşi: dacă *filosoful* Platon nu se identifică în general cu Protagoras, *scriitorul* Platon îi descrie acestuia ideile într-un mod suficient de convingător şi de interesant, încât cititorul modern tinde adesea să-i „dea dreptate" lui Protagoras, să „ţină" cu acesta împotriva lui Socrate. Nu ştim, desigur, în ce măsură mitul originii comunităţilor omeneşti povestit de Protagoras aparţine

cu adevărat unui Protagoras istoric, sau numai „personajului" platonician cu acelaşi nume. Abilitatea lui Platon de a pastişa stilul şi ideile unor personalităţi, precum Aristofan în *Banchetul*, Lysias în *Phaidros* ori Pericle în *Menexenos*, este binecunoscută. Oricum, povestea formulează, fără îndoială, un elocvent, chiar patetic *mit fondator al democraţiei*, iar interpretarea sa făcută de sofist este plină de miez. Şi rămâne meritul scriitorului Platon de a fi prezentat persuasiv şi cu ingeniozitate o teorie pe care Socrate şi, de cele mai multe ori, filosoful Platon – cu prejudecăţile lor elitiste şi aristocratice – au respins-o adesea.

Ce ne spun, în fond, acest mit, ca şi interpretarea care îi urmează?

Capacităţile omeneşti au *două surse* şi, în consecinţă, sunt de *două feluri*: pe de-o parte, aptitudinile tehnice care provin de la Atena şi Hefaistos şi care sunt distribuite, fiecare în parte, în exclusivitate numai la unii dintre oameni, deveniţi specialişti, care răspund nevoilor întregii comunităţi; şi, pe de altă parte, aptitudinile politice şi morale – *simţul dreptăţii şi pudoarea* – (*dike* şi *aidos*), care sunt distribuite tuturor oamenilor, chiar dacă nu în mod egal la toţi. Primele permit oamenilor să supravieţuiască în

lupta cu natura, celelalte le îngăduie să formeze comunităţi politice şi să se autoguverneze. O dovadă a diferenţei dintre cele două tipuri de aptitudini este faptul că, în timp ce, dacă oamenii îşi arogă o competenţă tehnică pe care n-o au, ei sunt consideraţi ridicoli, în schimb ei sunt consideraţi nebuni dacă nu încearcă să-şi legitimeze conduita morală drept bună, chiar dacă ea nu e astfel. Nevoia universal-umană de legitimare etică sugerează că sfera moralităţii este distinctă de sfera tehnicităţii.

Trebuie notat că această poziţie este profund diferită de tendinţa lui Socrate de a identifica mai mult sau

mai puţin cele două aptitudini şi de a considera că virtutea politică este de acelaşi tip cu virtutea tehnică, sau că e numai o rafinare a unor aptitudini tehnice. Modelul fundamental socratic pentru arta politică este cel al cârmaciului, al medicului sau al păstorului – adică al unui expert, deţinător al unei competenţe care nu este accesibilă oamenilor obişnuiţi, rămaşi etern sub tutela unei elite de profesionişti. Pentru Socrate (şi într-o anumită măsură şi pentru Platon matur) *virtutea e ştiinţă* sau *cunoaştere*, chiar dacă nu orice ştiinţă este virtute. Dimpotrivă, la Protagoras, ca şi mai târziu la Aristotel, omul este un „animal politic prin natură”, iar comunitatea ideală este una în care guvernanţii şi guvernaţii îşi schimbă între ei rolurile, fără să fie neapărat „specializaţi” în virtutea politică, aşa cum unii sunt specializaţi în medicină sau în ingineria de construcţii navale. Educarea virtuţilor politice şi civice – în special a dreptăţii şi a cuminţeniei – se face printr-un fel de actualizare a simţului pentru dreptate şi a pudorii înnăscute. Există două modalităţi pentru a obţine acest rezultat: calea „spontană” este aplicată nemijlocit de oameni, pe de-o parte prin sistemul de pedepse şi recompense, pe de altă parte, în baza educaţiei prin modele literare sau istorice propuse spre imitare tinerilor. Virtutea se învaţă în acest fel de la toţi către toţi şi de la nimeni în mod exclusiv, la fel cum se

învaţă limba maternă – spune Protagoras. Nu e deci vorba despre o învăţare pur intelectuală, aşa cum o caută în mod fals Socrate, fără să o găsească, ci despre o educare practică, tacită, continuă. E imposibil să nu fim de acord cu Protagoras în acest punct şi, de asemenea, să nu lăudăm teza sa, atât de modernă, că pedeapsa nu trebuie privită ca o răzbunare, d ca o formă de educaţie, în vederea prevenirii delictelor. Pe de altă parte, învăţarea acestor virtuţi poate

LECŢIA LUI „SOCRATAGORAS”.

fi, într-o anumită măsură totuşi, sistematizată şi predată la un nivel superior, ceea ce Protagoras pretinde că poate face, mai bine decât mulţi alţii. Cele două căi – cea spontană şi cea sistematică – nu sunt, pentru el, în contradicţie, ci în continuitate; dimpotrivă, pentru Socrate, ca şi pentru Platon, între felul în care o cetate democratică, precum Atena, îşi educă cetăţenii şi felul în care filosofii consideră că ar trebui educaţi domneşte opoziţia cea mai clară.

Argumentul lui Socrate că virtutea nu pare să se poată învăţa, deoarece copiii unor mari oameni de stat nu au ilustrat valoarea părinţilor, nu stă în picioare – mai susţine Protagoras. De fapt, nici copiii unor artizani sau artişti (cum sunt flautiştii) nu sunt în mod necesar la fel de buni în meseria lor precum sunt părinţii. Există o înzestrare naturală pentru virtute, ceea ce explică unele diferenţe, deoarece, cum se arată în mit, simţul dreptăţii şi pudoarea au fost distribuite tuturor, *dar nu tuturor în mod egal*. Însă, oricum, educaţia rămâne de folos şi, aşa cum un flautist fără prea mare talent e mai bun la flaut decât un profan, tot aşa un om bine educat este superior din punct de vedere etic unui om complet lipsit de educaţie.

Cititorul modern va simpatiza cu Protagoras, prin urmare, mult mai mult decât, poate, Platon ar fi dorit-o. Pe de altă parte, nu se poate evita impresia că Platon însuşi, mai târziu, a preluat uneori unele dintre tezele propuse de marele sofist, modificându-le, ce-i drept, în sensul filosofiei sale de maturitate sau de bătrâneţe.

Să observăm astfel că valoarea educaţională a pedepselor legale reapare în ultima operă a lui Platon, în *Legile*, după ce despre aşa ceva nu se mai vorbise în *Republica*. S-ar părea că vârstnicul Platon îşi readuce aminte de ceea ce tânărul Platon aflase din învăţătura lui Protagoras!

Dar asupra preluării de către Platon matur a unor teze propuse de personajul său Protagoras vom reveni ceva mai târziu.

Ipoteza a doua: *„eul audorial" se identifică în cea mai mare măsură cu Socrate*.

Aceasta este, fără îndoială, lectura cea mai plauzibilă în imediat, ea permiţând nu numai o înţelegere coerentă de ansamblu, dar şi atribuirea unui sens inversiunii paradoxale de roluri de la sfârşit. Nu mai trebuie, desigur, insistat asupra faptului că, de cele mai multe ori, Platon utilizează personajul Socrate ca pe purtătorul său de cuvânt favorit, fie că, precum în dialogurile timpurii, îi conservă ceva mai bine istoricitatea, fie că, în dialogurile de maturitate, precum *Phaidon*, *Phaidros*, *Republica*, *Banchetul* ori *Theaitetos*, îi atribuie propriile idei. Cum s-ar citi atunci *Protagoras* presupunând identificarea mai mult sau mai puţin completă dintre Platon şi Socrate?

Tânărul Hippocrates soseşte de dimineaţă plin de entuziasm la Socrate, dorind ca el să-l prezinte lui Protagoras pentru a învăţa de la acesta virtutea şi arta politică. Socrate este dezamăgit de tânăr. El crede că virtutea se poate, într-adevăr, învăţa, deoarece, după el, ea este ştiinţă, dar e de părere că nu Protagoras şi sofiştii sunt autenticii profesori de virtute, ci, pesemne, *mai curând el însuşi*. Nu o poate spune de-a dreptul însă (nu s-ar potrivi cu pretenţia sa că singurul lucru pe care îl ştie este propria neştiinţă) şi atunci trebuie să-l determine pe tânăr s-o afle singur. O luptă pentru „sufletul lui Hippocrates" – iată sensul demersului lui Socrate din *protagorast* Mai întâi însă, îl face să admită pe tânăr că nu ştie de fapt ce caută şi că e gata să-şi cheltuiască banii

nesăbuit.

LECŢIA LUI „SOCRATAGORAS” 123

Apoi, ajuns înaintea lui Protagoras care afirmă că virtutea se poate învăţa, Socrate se arată sceptic şi oferă exemplul atenienilor: el personal *nu afirmă* că virtutea *nu se poate învăţa deloc*, ci îi ia ca martori pe atenieni: aceştia, care ar fi înţelepţi (*sophoi*), se comportă *ca şi când* virtutea nu s-ar putea învăţa, deoarece la ei oricine, „deopotrivă dulgher, fierar, cizmar, negustor, marinar, bogat, sărac, nobil, om de rând se duce la tribună ca să-şi spună opinia despre guvernarea cetăţii” (319 d). Altfel fac însă atenienii în chestiuni tehnice, atunci când cer sfatul unor experţi. Evident, cititorul atent şi la curent cu opiniile defavorabile ale lui Socrate şi ale lui Platon la adresa democraţiei ateniene înţelege bine că, pentru Socrate, atenienii nu sunt deloc *sophoi* şi deduce că este o nebunie a încredinţa (aşa cum fac ei) cetatea primului venit, care ignoră de unde a achiziţionat arta politicii pe care pretinde, desigur în mod eronat, că o posedă. Iar dacă cititorul mai are vreo îndoială asupra ironiei lui Socrate la adresa presupusei înţelepciuni a atenienilor, nu are decât să citească mai departe (atunci când Socrate interpretează poemul lui Simonide) elogiul adus de Socrate spartanilor şi cretanilor, consideraţi, în mod paradoxal, a fi cei mai înţelepţi dintre greci.

În continuare, toată discuţia lui Socrate cu Protagoras, ca şi interpretarea poeziei lui Simonide vor avea ca ţintă: a) să demonstreze că sofistul nu poate fi un profesor al virtuţii deoarece nu are un concept clar despre aceasta şi părţile ei; b) să arate că virtutea (chiar şi curajul) se bazează pe ştiinţă şi sunt ştiinţă; c) să arate că, prin urmare, nimeni nu va face răul cu ştiinţă, ci numai din neştiinţă, în urma unui calcul greşit.

De unde şi deznodământul care este departe de a fi aporetic, ci unul foarte limpede, dacă este descifrat corespunzător şi dacă dorim *să citim printre rânduri* ceea

124 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

ce se spune într-adevăr: iniţial Socrate nu a susţinut

că *virtutea nu se poate învăţa defel*, ci numai că *ea nu se poate învăţa de la dascăli ca Protagoras şi în condiţiile cetăţii democratice*; acum, în final, el va sugera că virtutea *se poate învăţa*, dar numai de la *profesori ca Socrate însuşi* şi în condiţiile unor cetăţi, precum Sparta sau Creta, unde grupul conducător va forma o elită de înţelepţi. De aceea, Socrate îşi inversează opinia numai aparent. Cât despre Protagoras, el îşi închipuie în mod fals şi iluzoriu că predă virtutea politică, pentru că nu înţelege nimic din esenţa ei – deci predă o formă vidă – dar, în realitate, el nu mai are dreptul să predea virtutea, dacă ea este înţeleasă în conceptul ei autentic, de ştiinţă. Şi inversarea poziţiei sale este de înţeles. În ultimă instanţă disputa dintre Socrate şi Protagoras este expresia conflictului ideologic dintre criticii şi apărătorii democraţiei, iar sensul dialogului pare a fi unul politic.

Avantajele acestei interpretări sunt destul de evidente:

Corespunde tendinţei curente de a-l lua pe Socrate drept personajul nu numai central al dialogurilor, dar şi drept cel „pozitiv”, prin intermediul căruia Platon ne transmite ideile sale. Avem astfel tendinţa „naturală” de a ţine cu Socrate şi de a considera că filosoful care a murit pentru adevăr nu poate spune decât adevărul.

Explică în mod simplu „poanta” finală: nu este vorba despre o nefericită alunecare a celor doi de pe poziţiile iniţiale, ci despre o manevră tactică din partea lui Socrate şi despre o slăbiciune din partea lui Protagoras. Cititorul atent înţelege: virtutea nu se poate învăţa… de la Protagoras care, lăudăros, promite prea multe la început; se poate în schimb învăţa… de la Socrate care îşi disimulează capacitatea sub o ignoranţă ironică!

Platon era şi a rămas mereu profund ostil la adresa democraţiei ateniene. A fost aşa în tinereţe, cum sân – LECŢIA LUI „SOCRATAGORAS” 125

gur ne-o spune în *Scrisoarea a VII-a*, înainte de instaurarea regimurilor oligarhice în 411 şi 404 (pe care totuşi le-a abhorat), a rămas astfel şi mai târziu,

preconizând o formă de noocraţie, guvernată de un club de filosofi cunoscători ai Formelor transcendente. El nu putea dori – sună această interpretare – decât să-l discrediteze în mod subtil pe Protagoras care apăra democraţia şi care îi inventase mitul fondator, prin care legitima dreptul oricui de a se pronunţa în chestiunile de stat. Deci Platon se identifică cu Socrate care îi contestă lui Protagoras capacitatea de a educa tineretul în cetatea democratică.

Dacă considerăm că *Protagoras* a fost scris fie imediat înainte, fie imediat după moartea lui Socrate, oricum într-un moment de suspiciune la adresa lui Socrate şi a discipolilor săi, Critias, Charmide, Alcibiade, acuzaţi de a se fi pus în slujba adversarilor democraţiei şi ai Atenei, o anumită prudenţă şi disimulare din partea lui Platon este explicabilă: mai întâi, el îl va face pe Socrate să declare că atenienii sunt înţelepţi (*sophoi*), fiindcă au extins *zisegoria* (dreptul de a vorbi liber în adunări) indistinct asupra tuturor cetăţenilor, de unde ar rezulta că virtutea politică nu se învaţă. Dar cititorul atent va sesiza ironia: în fapt, atenienii nu sunt înţelepţi, aşa cum nu este înţelept în mod autentic nici Protagoras, care îşi construieşte argumentele extrăgând concluzii din felul în care atenienii se guvernează şi îşi educă copiii, în acest fel, caracterul aporetic şi echivoc al dialogului se lasă decodat ca fiind numai o disimulare din motive de prudenţă politică.

Am putea rămâne la această interpretare, extrem de comodă. Şi totuşi, avem impresia că *Protagoras* spune mai mult decât vrea ipoteza nr. 2 să ne facă să credem. E

poate aici şi un alt înţeles, mai adânc, pe care o interpretare mai răbdătoare a dialogului s-ar cuveni să-l ia în consideraţie. Dar care ar fi motivele pentru a adopta ipoteza nr. 3, adică pentru a admite că „eul auctorial” nu se identifică cu niciunul dintre protagonişti, sau că, mai bine spus, preia câte ceva din ideile ambilor?

Mai întâi, cum spuneam, însuşi caracterul dramatic al dialogului, dacă este luat suficient de în serios, va

sugera o anumită independenţă a opiniilor proprii autorului faţă de opiniile personajelor sale, chiar ale celor favorite, precum este Socrate. Apoi, am arătat deja şi vom arăta în continuare că există unele coincidenţe dintre opiniile educaţionale mai târzii ale lui Platon şi unele dintre ideile lui Protagoras din dialogul omonim, ceea ce ne opreşte să credem într-o identificare completă a autorului Platon cu personajul Socrate. Putem însă merge mai departe, arătând că este greu de imaginat ca Platon să ne ceară să luăm drept bun tot ceea ce spune Socrate; mai curând el ne-ar solicita să ne păstrăm simţul critic nu numai faţă de Protagoras, dar şi faţă de eroul său predilect.

Să luăm, spre pildă, prima confruntare dialectică dintre Socrate şi Protagoras. Mai întâi, întrebat de Socrate, Protagoras susţine că părţile virtuţii, precum dreptatea, înţelepciunea, sfinţenia, cuminţenia şi curajul sunt, în raport cu virtutea în ansamblu, precum „părţile unui obraz” – adică sunt diferite între ele, astfel încât fiecare are propria capacitate distinctă, şi niciuna nu este asemănătoare celeilalte. În continuare, Socrate îl întreabă pe Protagoras „dacă dreptatea este un lucru (*pragma*)”. Cum sofistul răspunde afirmativ, Socrate deduce că *dreptatea este dreaptă*. Pe de altă parte, dreptatea trebuie să fie şi sfântă, căci o dreptate lipsită de sfinţenie pare a fi absurdă. Dar mai înainte s-a admis – spune Socrate

— Că dreptatea şi sfinţenia sunt diferite şi neasemenea, de unde rezultă sau că dreptatea nu poate fi sfântă, sau că dreptatea şi sfinţenia nu sunt diferite.

Nu e greu de sesizat caracterul sofistic al raţionamentului: dreptatea nu e un *lucru*, precum o masă sau un pahar, ci o calitate abstractă, anume „proprietatea de a fi drept”. De aceea, *ea nu se poate predica despre sine*: nu se poate spune, fără a cădea în absurditate, că „proprietatea de a fi drept este dreaptă” aşa cum nu se poate spune că „circularitatea (proprietatea de a fi cerc) este circulară” şi nici că „umanitatea (proprietatea de a fi

om) este umană” şi cu atât mai puţin că ea „este om”.

Dar asta nu-i totul: Protagoras încearcă să evite aporia aparentă afirmând că virtuţile nu sunt chiar identice, ci numai parţial asemănătoare. Socrate (care doreşte să demonstreze că toate virtuţile sunt cunoaştere, adică *sophia*) respinge această teză cu un alt sofism, încă mai grosolan: într-adevăr, după ce Socrate l-a făcut pe Protagoras să accepte că neghiobia (*aphrosyne*) este contrariul înţelepciunii (*sophia*), el arată că, pe de altă parte, tot neghiobia este şi contrariul cuminţeniei (*sophrosyne*). Or, se stabilise anterior că *orice contrar nu poate avea decât un singur contrar*, de unde pare să rezulte că înţelepciunea şi cuminţenia devin identice.

Natural că avem de-a face aici cu o contradicţie de natură pur verbală: *sophrosyne* este, într-o anumită accepţie semantică, sinonimă cu *sophia*, într-o altă accepţie însă e diferită. Polisemia cuvintelor creează o falsă impresie de contradicţie. Dacă, de pildă, atât prietenia cât şi iubirea au drept contrar comun ura, aceasta nu înseamnă că prietenia şi iubirea sunt identice, deşi, într-o anumită accepţie, ele pot denumi totuşi acelaşi afect. Identitatea tuturor virtuţilor cu *sophia* rămâne, aşadar, extrem de problematică, iar calea aleasă pentru a o demonstra

nu-i face prea multă cinste *acestui Socrate*, personajul lui Platon. Nu fără temei, poate, portarul lui Callias îl bănuise pe Socrate de a fi sofist! Oricum, ar însemna să-l subestimăm pe Platon, dacă am crede că el nu simţea deloc calitatea defectuoasă a raţionamentelor prezentate de Socrate şi că nu acorda oarecare valoare ezitărilor lui Protagoras de a consimţi la aceste raţionamente.

Dar, poate, autorul Platon este cel mai departe de identificarea cu personajul Socrate din *Protagoras* acolo unde, în cadrul celei de-a doua confruntări dialectice, Socrate susţine, anticipându-l pe Jeremy Bentham, că *binele este o denumire pentru plăcere*. Socrate doreşte să

demonstreze teza sa favorită că nimeni nu face răul de bunăvoie, ci numai din ignoranţă. Or – susţine el – binele spre care se orientează cineva este de fapt rezultatul unui calcul al plăcerilor şi al suferinţelor din prezent sau anticipate în viitor. Nu optăm – spune el – în fapt, între o plăcere prezentă şi un bine viitor, ci între două plăceri-una prezentă, alta anticipată. Aşadar, opţiunea nu rezultă în urma unei alegeri între valori de viaţă diferite şi chiar incompatibile, dintre plăceri de diferite intensităţi, care, prin urmare, pot fi măsurate printr-un fel de artă specială (*metretike*), care nu e alta decât virtutea supremă – înţelepciunea: „Dacă plăcutul este bun, nimeni, nici ştiind, nici crezând că există alte lucruri mai bune decât cele pe care le face şi fiind posibile acestea, nu le face pe primele, fiindu-i cu putinţă să le facă pe cele mai bune. Şi a fi subjugat sieşi nu înseamnă altceva decât neştiinţă, în timp ce a fi mai presus de sine nu e altceva decât înţelepciune". (358 c)

Problema este că identificarea binelui cu plăcerea este profund antiplatonică, aşa cum antiplatonică este încercarea de a elabora o etică bazată pe calculul plăcerilor şi al durerilor. În *Republica*, de pildă, i se cere explicit

lui Socrate să demonstreze că dreptatea (şi implicit virtutea în general) este un bine în sine, şi nu numai un bine prin consecinţele sale plăcute. Fireşte, anumite plăceri – cele „pure" – sunt considerate în *Philebos* a fi un fel de bine, dar este clar din dialogurile maturităţii că alegerea vieţii autentic bune nu poate fi redusă la calculul plăcerilor, ci trebuie să fie „o răsucire a sufletului" spre lumină, pentru a intra în contact cu realităţile eterne. Să observăm că în *Menon* – dialog scris ceva mai târziu decât *Protagoras*, dar înaintea *Republicii* – Socrate susţine, ca şi în *Protagoras*, că virtutea este cunoaştere, dar această cunoaştere nu mai este acum dată de presupusa ştiinţă a măsurării plăcerilor, ci de o *reamintire* (*anamnesis*) a Formelor eterne, a căror întipărire este prezentă în sufletul

fiecărui om.

Se va spune însă că, la data scrierii lui *Protagoras*, Platon nu poseda încă teoria Formelor şi că nu avea cum să demonstreze teza că virtutea este cunoaştere decât în manieră „benthamită". Posibil. Aşa cum este cu putinţă ca Platon să fi reprodus pur şi simplu o demonstraţie a lui Socrate istoric. Totuşi, hedonismul acesta metodologic ar contrazice chiar celebra teză a lui Socrate istoric că *în orice situaţie este preferabil să înduri răul decât să-l faci*; aceasta e o normă etică pe care el şi-o aplică sieşi în dialogul *Criton*, când refuză să evadeze salvându-şi viaţa, pentru că astfel ar fi făcut rău legilor cetăţii. Rămâne să credem că Socrate din *Protagoras* utilizează argumentele hedoniste şi utilitariste mai mult din ambiţia de a-l înfrânge pe Protagoras, spre a-l câştiga de partea sa pe tânărul Hippocrates, decât din convingere intimă. Ar fi însă din noii un motiv pentru a nu vedea în *acest Socrate* neapărat purtătorul de cuvânt al lui Platon, trebuind astfel să consimţim că autorul îl priveşte nu numai pe Protagoras, dar şi pe Socrate cu destulă ironie şi cu relativă detaşare.

130 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

În fine, ceea ce deranjează de asemenea la personajul Socrate din *Protagoras* este încercarea sa hermeneutică de a-l aşeza pe Simonide la remorca teoriei sale despre virtute ca ştiinţă, prin forţarea sensului versurilor poetului. S-a spus că Socrate oferă o caricatură a procedeelor sofistice şi că blamul cade, prin urmare, tot asupra adversarilor săi. Este adevărat că sofiştii au fost şi primii critici literari, făcând hermeneutica poeţilor, aşa cum o arată chiar Protagoras, care propune tema analizei poemului lui Simonide. Socrate împinge însă exagerarea prea departe şi mi se pare ridicol să dorim să-l exonerăm cu orice preţ.

Oricum, rezultatul efectiv va fi că teza principală a lui Socrate (virtutea este ştiinţă) este susţinută, pe de-o parte, din punct de vedere argumentativ prin sofisme, şi pe de altă parte, din punct de vedere hermeneutic, prin

deformări şi forţări grosolane ale sensului unui text; e greu de crezut că, în aceste condiţii, o teză, altminteri paradoxală, are de câştigat în credibilitate. Şi atunci iarăşi, nu mi se pare a-i face prea multă cinste spiritului lui Platon, dacă l-am considera incapabil să fi sesizat toate acestea, acordând un credit absolut maestrului său.

Propunerea noastră este, atunci, pentru o lectură poate mai puţin exclusivistă decât aceea susţinută în baza ipotezei nr. 2 şi care, în acelaşi timp, i-ar acorda lui Platon, fie şi tânăr, mai multă profunzime şi intuiţie. Ea ar lua în serios, pe de altă parte, caracterul dramatic al dialogului păstrând independenţa „eului auctorial" faţă de personaje.

Lectura aceasta ar considera, în esenţă, că Platon, fără să se identifice nici cu Socrate, nici cu Protagoras, a preluat anumite teze de la ambii, teze pe care avea să le includă laolaltă într-un ideal educaţional coerent şi mai

LECŢIA LUI „SOCRATAGORAS".

complet. Acest ideal, doar sugerat în *Protagoras*, va fi formulat explicit abia în anumite părţi din *Republica*. Desigur, mi se va răspunde de îndată, a înţelege pe *Protagoras*, fie şi parţial, în lumina *Republicii* este arbitrar, de vreme ce cel de-al doilea dialog a fost scris 25 – 30 de ani după primul. Şi totuşi, nimic nu ne opreşte să credem că, încă din faza *Protagoras*, Platon nu ar fi căutat un ideal educaţional mai înalt şi mai complet decât cel pur socratic şi decât cel pur protagoreic, că nu l-ar fi intuit şi nu l-ar fi sugerat fie şi printr-o formă dramatică, chiar dacă nu avea să-l formuleze explicit decât mult mai târziu.

Analiza noastră porneşte de la distingerea sensurilor cuvântului *didakton* („care poate fi învăţat"). Socrate, ca şi Protagoras (ori în dialogul *Menon*, personajul omonim), se întreabă dacă virtutea este sau nu un *didakton*. Apoi ei ajung să se întrebe asupra părţilor virtuţii şi a raportului dintre ele, în *Protagoras*, ori caută o definiţie a virtuţii, în *Menon*. Dar nici Socrate, nici Protagoras (nici Menon) nu încearcă mai întâi să clarifice ce înseamnă *didakton* – cu alte cuvinte, ce înseamnă „a învăţa" (atât în accepţia de „a învăţa de la un altul", cât şi în aceea de „a învăţa pe un

altul”). Or, din dialog rezultă că avem de-a face nu cu unul, ci cu *două sensuri* ale noţiunii, dintre care primul e folosit constant de Socrate, iar celălalt, la fel de constant – de Protagoras. Exact de aici, după părerea mea, provine şi neînţelegerea fundamentală dintre cei doi.

Într-adevăr, pentru Socrate, noţiunea de *didakton* are un conţinut *pur intelectual şi raţional*: a învăţa (pe altul sau de la altul) înseamnă a afla şi a transmite cum să defineşti şi să gândeşti corect *noţiunea* sau *conceptul* unui lucru şi cum să stabileşti raporturi logice între acest concept, părţile sale şi conceptele altor lucruri. Odată conceptul clarificat, devine posibilă asimilarea sau predarea

unor tehnici raţionale de acţiune sau de producere (întemeiate pe un concept); la fel cum, în geometrie, odată cunoscute principalele teoreme, se pot rezolva probleme de aplicaţie. De aici rezultă caracterul perfect conştient, clar al actului învăţării: *ştii exact ce anume înveţi, când înveţi şi de la cine înveţi*. Învăţarea este un proces conştient, raţional, obiectivabil, stabil şi repetabil *ad libitum*. El poate fi redus la un algoritm raţional şi poate fi împărtăşit oricui şi ori de câte ori. Aşa este, desigur, învăţământul ştiinţific, în sens general.

În aceste condiţii, faptul că atenienii nu ştiu să arate cum, când şi de unde au învăţat în mod conştient *virtutea politică* nu probează neapărat că aceasta nu este un *didakton* la modul general, ci numai că *la ei* ea nu este un *didakton* doar în acest sens foarte special, pur intelectual şi raţionalist – singurul avut în vedere de Socrate. Căci Socrate nu ia în seamă niciodată în *Protagoras* sau în alte dialoguri de tinereţe, precum *Menon*, *Alcibiade I*, ori *Gorgias*, vreun alt sens al lui *didakton*, în afara acestuia. Rezultă de aici că, dacă el examinează comportamentul social al atenienilor, nu va putea deduce din el decât că virtutea politică nu se poate învăţa *la ei*. Fireşte – sugerează ironic Socrate – asta înseamnă că atenienii sunt descalificaţi, în realitate, ca *sophoi*, deoarece altminteri

virtutea s-ar putea învăţa *la ei*, bineînţeles în sensul dat lui *didakton* de către Socrate. Într-adevăr/so-*phia* este şi ea, la Socrate, posesia unei *cunoaşteri de natură intelectuală* asupra adevărului şi falsului, justului şi injustului etc. Desigur că atenienii nu sunt *sophoi*, cel puţin în acest sens.

De aceea, când în final, Socrate va susţine că virtutea, de fapt, se poate învăţa, deoarece ea este o formă de ştiinţă (reducându-se la *sophia*), nu se produce niciun fel de inversiune a punctului său de vedere iniţial. sele CŢIA LUI „SOCRATAGORAS” 133

erate rămâne perfect consecvent cu sine: virtutea politică nu este un *didakton* la atenieni sau la alţi oameni asemenea lor, deoarece aceştia nu recunosc condiţiile lui Socrate pentru ca ceva să fie un *didakton*; dar ea va fi un *didakton* pentru oricine este cu adevărat *sophos* (spartanii sau cretanii, eventual) şi care ar dori să o înţeleagă în accepţia de ştiinţă, atribuindu-i însă atunci lui *didakton* (ca şi lui *sophia*) sensul restrâns, intelectual – singurul recunoscut ca autentic de Socrate.

Dimpotrivă, un cu totul alt sens ia noţiunea de *didakton* la Protagoras. Învăţarea la el este prea puţin un proces strict intelectual-raţional, ci mai cu seamă ea constă în interiorizarea, *prin imitaţie, a unor modele sociale şi culturale*. Pentru Protagoras a învăţa nu înseamnă să ajungi să poţi da definiţia unui lucru sau a unei activităţi sau să le gândeşti pe acestea corect în conceptul lor, ci să *imiţi cât mai bine pe cel care face lucrul respectiv sau care practică activitatea în cauză*.

Aceste modele, cu o valoare etică, practică şi politică remarcabilă, sunt difuzate pentru copii şi tineri – la atenieni şi oriunde în altă parte – în două modalităţi fundamentale, ambele instrumentale: mai întâi, prin intermediul pedepselor şi al răsplăţilor. Acestea, ne amintim, au, în viziunea sofistului o semnificaţie fundamental educativă, deoarece impun un tip uman stabil şi coerent, care imită cât se poate un anume model social. Pentru a se conforma respectivului model, educatorii îi *îndreaptă* pe copii – spune Protagoras cu o metaforă care

va fi reluată de Kant „ca pe un lemn strâmb”. Pe de altă parte, modelele de comportament – mai ales atunci când copiii devin ceva mai mari – sunt propuse şi difuzate prin intermediul literaturii, şi, în sens mai general, prin intermediul aşa-numitei educaţii „muzicale”, care cuprindea studiul autorilor vechi, mai ales al poeţilor

precum Homer sau Hesiod, recitarea cu acompaniament muzical, dansul. Astfel, dascălii îi pun pe copii „să citească în bănci poemele poeţilor buni şi îi silesc să le înveţe pe de rost, căci în ele sunt multe sfaturi bune, multe desluşiri, îndemnuri şi elogii ale oamenilor de ispravă din trecut, astfel încât copilul silitor să-i imite şi să se străduiască să devină asemenea lor” (326 a). Dar şi muzica privită ca atare, ca un acompaniament pentru poezie, are rolul ei: „armoniile şi ritmurile le insuflă copiilor mai multă blândeţe şi, devenind astfel mai euritmici şi mai armonioşi, îi fac să fie mai destoinici la vorbă şi la faptă” (326 b). În sfârşit, „îndreptarea” tânărului este completată de gimnastică.

Trebuie observat că, în accepţia lui Protagoras, educaţia are un caracter precumpănitor practic, non-intelectual, imitativ, *tacit* (pentru a folosi expresia lui Michael Polanyi), social, continuu, infra-conştient. De aceea, împrejurarea că nimeni nu poate spune când exact, unde şi de la cine a primit virtutea civică nu reprezintă o dovadă că ea nu se învaţă, *ci doar că ea nu se învaţă neapărat raţional*, *socratic*. Există fireşte educatori specializaţi – chiar Protagoras va fi unul dintre ei –, dar rolul lor este limitat, complementar şi nu exclusiv. Comparaţia cu învăţarea spontană, practică, a limbii materne de către copii – propusă la un moment dat de Protagoras – este foarte sugestivă, aşa cum Socrate, la rândul lui/ar fi putut compara învăţarea *aşa cum o înţelege el* cu învăţarea unei limbi străine de către un adult cu ajutorul gramaticii şi al exerciţiilor de vocabular.

Aşadar, nici Protagoras nu se contrazice pe sine în cadrul dialogului: virtutea este un *didakton* la atenieni şi în

general, în conformitate cu concepţia sa bazată pe asimilarea imitativă a unor modele practice, concepţie pe care o exprimă de la bun început; ea nu este însă

nicăieri un *didakton*, dacă se reduce la ştiinţă, cum vrea Socrate şi dacă învăţarea sa este înţeleasă numai ca un proces pur raţional, de care beneficiarul să fie perfect conştient în conceptul său, deoarece Protagoras respinge acest înţeles dat învăţării în cazul virtuţii.

Prin urmare: când îi pune pe ambii filosofi să-şi inverseze aparent punctul de vedere iniţial, Platon ilumineză printr-un procedeu pur dramatic dubla semnificaţie a lui *didakton*, ca şi dublul set de cerinţe educaţionale care decurge de aici.

Putem însă face un pas mai departe, observând felul în care, într-un fel, Platon va asambla mai târziu ambele accepţii ale lui *didakton*. Dovada este în *Republica*, unde, descriind educaţia *paznicilor* cetăţii, precum şi a grupului restrâns de „paznici desăvârşiţi” (viitorii filosofi), Platon va concepe educaţia pentru cei mai tineri (ciclul primar) în sensul imitativ-practic al lui Protagoras, în vreme ce educaţia celor avansaţi, care vor deveni filosofi (ciclul doi), se face în sensul intelectual-raţional al lui Socrate.

Desigur, între filosofii din statul ideal platonician şi sofiştii din Atena este o imensă deosebire, aşa cum este o mare deosebire între *curriculum-vi* elementar din *Republica* şi cel sugerat de *Protagoras*. Rămâne însă comună ideea că un copil, la o vârstă fragedă, este format moral cu ajutorul unor modele umane propuse imitaţiei, furnizate mai ales de studiul poeţilor. Că în *Republica* Platon crede că poeţii trebuie să fie cenzuraţi, în timp ce Platon cel din *Protagoras* nu are în vedere aşa ceva, că într-un caz este vorba despre proiectul unei cetăţi ideale, în timp ce în celălalt e explicitat cadrul empiric al cetăţii reale, nu schimbă datele esenţiale ale problemei: departe de a fi un proces pur raţional, aşa cum l-ar dori

Socrate din *Protagoras*, care vrea ca până şi curajul

să fie o formă de ştiinţă, învăţarea morală şi civică se realizează, la acest nivel elementar, la modul practic, prin imitarea unor modele propuse de o literatură aleasă cu grijă, dar şi prin efectul benefic pe care armoniile şi ritmurile, ca şi educaţia fizică îl produc asupra sufletului: „N-ai băgat de seamă că atunci când imitaţia este practicată din copilărie şi timp îndelungat, ea se aşază în caracter şi în fire, vădindu-se în aspectul fizic, în voce, ca şi în *judecată*?" (*Republica*, 395 d) – întreabă retoric un *Socrate platonician* din *Republica*. Nici Protagoras (ori personajul „Protagoras") nu s-ar fi exprimat diferit!

Odată însă paznicii formaţi, ei vor fi supuşi unui proces de selecţie şi apoi educaţia lor va continua, pentru a face din ei filosofi desăvârşiţi şi conducători ai cetăţii. Va fi vorba, de data aceasta, despre o educaţie intelectuală şi raţională în ştiinţele matematice (geometria, aritmetica, stereometria, armonia, astronomia) şi totul va culmina cu dialectica. Evident, acum aspectul socratic, raţionalist, ştiinţific iese în prim-plan, iar termenul de *didakton* capătă acum sensul intelectualist pe care Socrate i-l atribuise. Omul învaţă anumite ştiinţe cu un caracter deductiv-demonstrativ în mod conştient, putând să dea seama în orice moment despre conceptele şi definiţiile puse în joc. (Trebuie observat că şi acum modelele rămân esenţiale pentru educaţie. Dar nu mai este vorba despre modele umane, empirice, ci despre paradigmele universale care sunt Formele inteligibile, pe care omul le contemplă, regăsindu-le urma în suflet.) Totuşi nu trebuie crezut că educaţia devine doar o acumulare de cunoştinţe neutre: dimpotrivă, esenţialul este că ea are o *valoare etică şi spirituală profundă*, presupunând „o răsucire a sufletului de la o zi întunecată ca noaptea către ziua cea adevărată, o ascensiune şi o revenire către ceea-ce-este" (*Republica*, 52 lc).

Putem spune, prin urmare, că în *Republica* Platon distinge două cicluri educaţionale care se succedă şi care fuseseră sugerate într-o formă literar-dramatică deja în

Protagoras: un *prim ciclu protagoreic*, bazat pe imitarea unor modele umane, transmise cu predilecţie prin literatură şi muzică, şi un *ciclu secundar socratic*, bazat pe înţelegerea raţională a unor concepte şi idei abstracte, bazat pe asumarea unor modele inteligibile. În cadrul ciclului protagoreic se formează, prin imitarea exemplelor, deprinderile comportamentale şi opiniile „juste”; ca urmare, omul devine *o fiinţă morală*, fără să poată da seama însă de temeiurile moralităţii sale. În cadrul ciclului socratic ulterior, prin intermediul raţionamentelor şi al contemplării conceptelor ştiinţifice, deprinderile morale sunt stabilizate, întemeiate raţional, prin „întoarcerea” întregului suflet spre Forma Binelui. Omul devine acum *o fiinţă etică*, deoarece poate acum da seama raţional de temeiurile moralităţii sale.

Or, dacă în *Republica*, cele două cicluri sunt expuse în mod explicit pe rând, în *Protagoras*, necesitatea ambelor, ca şi succesiunea lor în procesul de formare a omului complet sunt, poate, *simbolizate*, *sugerate chiar*, *prin însăşi structura dramatică a dialogului*: mai întâi virtutea este *didakton* în sensul lui Protagoras şi nu al lui Socrate, *deoarece tocmai ciclul protagoreic este cel primar*. La urmă, virtutea devine *didakton* în sensul lui Socrate, şi nu al lui Protagoras, pentru că *ciclul socratic este cel secundar*. Iniţial – pare a ne spune Platon – educaţia trebuie să fie protagoreică şi orice educator trebuie să-l urmeze pe Protagoras şi nu pe Socrate; dar, dacă se doreşte ca omul să facă binele nu numai din conformism social şi din obişnuinţă, ci să ştie şi pentru ce trebuie să fie bun şi să fie în stare să se întoarcă spre Forma Binelui *cu întregul suflet*, educaţia, la un moment dat, e datoare să devină socratică.

138 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Iată deci motivul pentru care, *la început*, Protagoras afirmă că virtutea este un *didakton*, în timp ce Socrate afirmă acelaşi lucru abia *la sfârşit*. *„Început şi sfârşit”* pe scena dialogului ar putea simboliza, prin urmare, *începutul şi sfârşitul* din periplul educaţional al unui tânăr. Pentru a

obţine oameni desăvârşiţi, spune, poate, Platon implicit în dialogul *Protagoras*, nici Protagoras, nici Socrate, deşi necesari, nu sunt suficienţi în exclusivitate, ci este nevoie de ambii; dar nici de ambii simultan, ci de ambii cu alternarea rolurilor dintre ei. De unde rezultă că, în această perspectivă, dezacordul dintre Protagoras şi Socrate reprezintă de fapt o *complementaritate*, un „Socratagoras”. Căci educaţia completă nu presupune o alegere univocă între propunerile celor doi, niciun mixaj indistinct din teoriile lor, ci seamănă cu preluarea unei ştafete: primul alergător se opreşte la un moment dat, lăsându-l pe următorul să alerge în locul său mai departe, spre a duce cursa comună la bun sfârşit.

Şi atunci – pentru a reveni la întrebarea de la care am pornit – am putea înţelege mai bine în urma interpretării de mai sus de ce asistăm astăzi la ruptura tot mai dramatică dintre moralitate şi capacităţile tehnologice şi cognitive ale omului? Ce s-ar putea răspunde aici, cel puţin în termenii sugeraţi, credem noi, în *Protagoras*?

Mai întâi – ar vorbi poate un Platon care, din cerul lui, ar consimţi să ni se adreseze – s-a văzut că moralitatea depinde de imitarea şi apropierea unor modele: modele omeneşti, vizibile în „ciclul protagoreic”, modele teoretice, inteligibile, Forme, în „ciclul socratic”. Or, modelele propun un *nec plus ultra*: imiţi modelul, te apropii de el, ţi-l asimilezi cât poţi, dar nu-l poţi depăşi şi nici măcar egala. Perfecţiunea morală, ca şi cea etică sunt limitate, închise. Virtutea nu e cumulativă. Oame – LECŢIA LUI „SOCRATAGORAS” 139

nii buni ai tuturor timpurilor sunt deopotrivă de buni, fiindcă au imitat cu acelaşi zel aceleaşi modele esenţiale. Dimpotrivă, cunoaşterea, aşa cum o concepe modernitatea cel puţin, este deschisă, infinită, cumulativă, empirică. Nu există aici modele, nici sensibile, nici inteligibile care să limiteze performanţele. Studenţii de azi ştiu cu mult mai multe decât marii învăţaţi de odinioară. Iată de ce discrepanţa dintre cele două tipuri de facultăţi şi performanţe – cele etice şi cele tehnice – nu poate decât să

crească cu timpul.

Dar de ce totuşi nu sunt mai mulţi oameni buni decât în trecut, chiar dacă ei nu pot fi mai buni decât cei buni din trecut? Fiindcă – poate ne-ar răspunde filosoful – cele două cicluri – cel moral, protagoreic şi cel etic, socratic – au fost desprinse unul de celălalt şi continuitatea dintre ele a fost întreruptă. Avem, desigur, încă forme de educaţie morală prin diferite modele omeneşti propuse de societate; dar nu mai avem o *educaţie etică* în sensul autentic al cuvântului, adică o întemeiere conceptuală, fundată pe raţiune, a moralei astfel obţinute. Ciclul socratic a fost abandonat, după ce a fost desfăcut de celălalt.

Şi nu e deloc de mirare că s-a întâmplat astfel: într-adevăr, cine mai acceptă astăzi valoarea etică a cunoaşterii raţionale? Cine mai crede că a căuta să degajezi din empiric conceptele Binelui, Frumosului, Adevărului, Dreptului mai are vreun rost? Şi mai ales de când Wittgenstein i-a somat pe aceia care vor să înţeleagă ceva din nesfârşita diversitate a lumii: „Nu gândi, ci priveşte!” 12 Platon spunea, acum 2400 de ani, exact pe dos: „Nu privi, ci gândeşte!” Pentru oamenii îndemnaţi să

12 Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice* (Philosophische Un-tersuchungen), Bucureşti, Humanitas, 2004, trad. Mircea Flonta şi Mircea Dumitru, p. 132, §66.

se dezveţe a mai gândi fără să-şi folosească simţurile, cum ar mai putea valorile morale să capete fermitate, stabilitate, rigoare, raţionalitate, unitate dincolo de experienţa simţurilor? Iar dacă nu pot, să ne mai mirăm că devin şi valorile nişte „jocuri de limbaj”, agreate sau nu într-o comunitate sau o alta, precum baseball-ul sau golful?

Dar chiar şi modelele empirice, caracteristice „ciclului protagoreic”, valabile social astăzi, nu mai susţin comparaţia cu cele din vechime. Cum să pui alături textele difuzate în tabloide despre fotbalişti, fotomodele sau stele rock şi textele homerice sau hesiodice, ştiute pe de rost de contemporanii lui Socrate? Care dintre starurile populare astăzi prin televiziune mai judecă în termenii tragici ai

dilemelor care îi sfâşiau pe Ahile, pe Odiseu sau pe Oedip? Asta ca să nu mai vorbim despre varietatea nesfârşită a modelelor noastre, ca şi despre caracterul lor adesea contradictoriu. În discursul său, Protagoras sugera coerenţa educativă a atenienilor. Cine ar mai putea vorbi despre coerenţă în educaţia morală de azi?

„Pe deasupra – ni s-ar adresa filosoful –, voi, oamenii de azi, aţi scos practic din vocabular cuvântul «virtute», degradat ce-i drept de abuzul abstinenţionist victorian, fără a-l înlocui însă cu nimic. Cum vreţi să educaţi virtutea, dacă nu mai posedaţi nici măcar un «joc de limbaj» ca surogat al acesteia?”

La sfârşit, poate, Platon ne-ar vorbi astfel: „Aţi aflat că aptitudinile omeneşti – atât de multe, de importante şi de frumoase – stau sub zei diferiţi. Asta e bine. Dar aţi uitat că aceştia toţi, în afara unuia singur – Zeus, suveranul care a dăruit cândva oamenilor pudoarea şi simţul dreptăţii – nu sunt decât *zei secunzii*”.

VIII. Criton sau visul echivoc

Puţine texte platoniciene şi, în general, texte filosofice mi s-au părut vreodată mai cu neputinţă de citit cu pacea în suflet decât dialogul *Criton*. Greu, într-adevăr, de examinat acest text fără să ai sentimentul că te afli dinaintea unui paradox etic, chiar a unui scandal, unde admiraţia şi dezaprobarea se asociază atât de strâns, încât aproape că nu pot fi deosebite. Poţi, pe de-o parte, să nu admiri seninătatea înţeleptului, pe nedrept condamnat de cetate, şi care preferă să moară, deşi prietenii îi puteau mijloci fuga şi salvarea? E cu putinţă să nu acorzi lui Socrate toată veneraţia pentru nobleţea principiilor sale etice, în care este decis nu numai să trăiască, dar şi să moară, în pofida nedreptăţii flagrante care i s-a făcut? Nu este Socrate, care afirmă că răul trebuie mai degrabă îndurat decât comis, o anticipare christică şi un garant sigur că temeiurile morale ale autenticei filosofii şi cele ale religiei pot fi comune?

Pe de altă parte: nu avea şi Criton, bravul şi vechiul prieten al filosofului, dreptatea sa? Nu merita Socrate să

trăiască, în ciuda sentinţei cetăţii, pentru sine, pentru discipoli, pentru prieteni, şi chiar pentru filosofie? Mai mult: nu conţine discursul fictiv al legilor, rostit de Socrate, atâtea elemente ale unei mentalităţi autoritare şi tiranice, încât să fie dificil a-i da urmare fără rezistenţă şi obiecţii? Apologia „înţeleptului patriot" este chiar atât de convingătoare încât să înăbuşe orice altă luare de

poziţie? Generaţii după generaţii de interpreţi au văzut în Socrate, care preferă să accepte moartea, decât să evadeze şi să trăiască apoi în exil, un model al sublimităţii etice şi patriotice, iar în punctul de vedere al lui Criton, care îi mituise pe paznici şi se pregătea să organizeze o evadare şi o fugă relativ sigure, făcând totul spre a-şi salva prietenul şi maestrul, o concepţie naivă, limitată, superficială, nedemnă nu doar de filosof, dar chiar şi de un bun cetăţean.

Şi totuşi, ce sens mai are filosofia, dacă, refuzând să justifice salvarea unei vieţi nevinovate, a unui prieten, a unui dascăl binefăcător, ea acordă drum liber, dacă nu şi un fel de legitimare, fie şi tacită, statului care condamnă la moarte oameni numai pentru delictul de a-şi face cunoscute în public opiniile? Şi nu este cu adevărat iritant faptul că poziţia contrară, cea a lui Criton, este, în cuprinsul dialogului, atât de slab susţinută şi apărată, încât se impune impresia greu de şters că ea *în niciun caz* nu ar putea fi apărată în mod decent şi raţional, fiind vorba, chipurile, *în sine*, despre o poziţie debilă, neserioasă, naivă şi nedemnă de oameni deopotrivă morali, patrioţi şi raţionali? Dar este discreditul unei teze identic cu netemeinicia intrinsecă a acesteia?

Socrate, aflat în închisoare, unde urmează să moară a doua zi, primeşte, dis-de-dimineaţă, vizita lui Criton care îl înştiinţează că i-a pregătit o evadare şi un refugiu în Tesalia. Criton, care bănuia că Socrate nu va da curs propunerii sale, încearcă totuşi să-l convingă pe acesta că, refuzând să fugă, va arunca oprobriul asupra prietenilor săi, pe care opinia publică îi va învinui de laşitate sau de

indolenţă. Mai adaugă Criton că nu se cuvine ca Socrate să se încredinţeze pe sine morţii în mod pasiv şi chiar să se grăbească să moară, aşa cum chiar duşma – CRITON SAU VISUL ECHIVOC 143

nii săi ar dori-o. El are, dimpotrivă, datoria atât faţă de sine cât şi faţă de prieteni şi faţă de copiii săi să trăiască, dacă e cu putinţă. Un om nu are îngăduinţa să opteze pentru moarte, uitând de datoriile pe care le are faţă de familie, de prieteni şi discipoli, şi, nu în ultimul rând, faţă de sine însuşi, şi nu ar trebui să înlesnească sau să grăbească planurile duşmanilor care îi vor moartea.

Cam acestea sunt argumentele lui Criton, extrase, cum se poate uşor vedea, din reprezentările comune despre datoriile persoanei şi rolul prietenilor. Toate pornesc de la principiul, niciodată enunţat ca atare, dar sugerat implicit, că *omul*, *ameninţat cu moartea în mod samavolnic*, *este îndreptăţit şi chiar obligat moral să lupte pentru a se salva*, *fie şi utilizând mijloace ilegale*, *mai ales atunci când se ştie nevinovat*. Avem de-a face oare cu o variantă a „legii talionului”? Aşa s-ar părea, la prima vedere.

În faţa acestui principiu, împărtăşit de opinia comună, Socrate începe prin a revendica valabilitatea filosofică şi etică a altui principiu, acceptat însă numai de o minoritate – principiul „non-rezistenţei la rău”, formulat aici în felul următor: „nu trebuie răsplătit răul comiţând un alt rău, indiferent la adresa cui şi indiferent de ceea ce ai fi pătimit din partea acelui om” (49 c). Or, cum acest din urmă principiu a fost acceptat de Criton şi de Socrate în conversaţii anterioare, niciunul dintre ei nu mai are dreptul de a-l contesta acum.

Următorul pas al lui Socrate constă în încercarea de a demonstra că principiul „non-rezistenţei la rău” se aplică în cazul său, deoarece este un rău a fugi din închisoare, chiar nevinovat fiind, fără voia Statului. Demonstraţia este înlesnită de un artificiu retoric, numit „prosopo-peea legilor”: legile Statului sunt personificate şi „puse să vorbească” înaintea lui Socrate şi să-i ceară, chipurile,

socoteală pentru evadarea pe care el, ajutat de Criton, ar plănui-o.

144 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

„Legile” (*hol notnoi*) se consideră, aşadar, ofensate şi lezate de intenţiile lui Socrate. Acesta, spun ele, după ce a beneficiat de ele prin exerciţiul normal al calităţii de cetăţean atenian, intenţionează să le nimicească, invalidându-le prin fuga sa. Evadarea plănuită este deci un rău, şi anume cu atât mai mare cu cât se adresează unor entităţi faţă de care cetăţeanul trebuie să nutrească un sentiment filial de supunere şi consideraţie, aşa cum ar face-o faţă de părinţii săi. Nu numai, aşadar, că este nelegitim să răspunzi cu răul la rău, conform „legii talionului”, dar este cu atât mai condamnabil răul cu care vrei să răsplăteşti „patria, care este mai venerabilă şi mai sfântă decât mama, tata şi toţi strămoşii”, şi mai degrabă trebuie „cedat înaintea patriei mânioase decât înaintea unui tată” (5 la-b).

După argumentul „patriei-părinte” urmează argumentul „contractului implicit”. Socrate, deopotrivă cu orice alt cetăţean atenian ajuns la maturitate, ar fi asumat implicit un contract de loialitate şi de supunere faţă de legile cetăţii, prin faptul că a rămas pe loc, în cetate, deoarece ar fi avut, legal, posibilitatea să părăsească definitiv Atena, împreună cu tot ce îi aparţinea. Argumentul ar fi încă mai puternic în cazul special al lui Socrate, care nu numai că nu a ales această expatriere voluntară la începutul vieţii adulte, dar şi-ar fi arătat preferinţa absolută pentru cetatea sa şi legile sale prin faptul binecunoscut că nu a părăsit în continuare aproape niciodată zidurile Atenei, nici măcar ca să călătorească, aşa cum obişnuiau mulţi dintre concetăţenii săi. El s-ar fi complăcut atât de mult în Atena, încât, la proces, a susţinut că preferă moartea exilului.

Mai urmează un argument secundar, de „oportunitate”. Fugind şi trăind în exil la bătrâneţe, Socrate s-ar desconsidera pe sine, şi-ar pierde reputaţia, lăsând să

se înţeleagă că este capabil să comită ilegalităţi. Pe deasupra, dacă ar locui unde este invitat de Criton, în Tesalia, care este o ţară relativ barbară, nu ar putea să-şi exercite vocaţia sa filosofică şi atunci ce valoare ar mai avea viaţa sa? În sfârşit, vine argumentul inspirat din teodicee: plecând la Hades, un om care a violat legile pământeşti, deşi a avut de suferit din partea oamenilor şi nu a legilor, va fi supus răzbunării din partea legilor infernale, „surori cu legile pământeşti" lezate. Fireşte că, după toate aceste argumente, care îi par lui Socrate copleşitoare, nici Criton nu mai are nimic de spus. Socrate va rămâne în închisoare pentru a muri în ziua următoare.

Rândurile de faţă reprezintă o tentativă de a reabilita punctul de vedere, chiar dacă nu şi argumentaţia lui Criton. Voi încerca, mai întâi, să arăt că o ipotetică fugă din închisoare a lui Socrate nu ar fi violat principiul non-rezistenţei la rău, considerat de filosof, dar şi de Criton, drept temei etic indiscutabil. În continuare, voi îndrăzni să merg mai departe, întrebându-mă dacă nu cumva trebuie pusă la îndoială chiar valabilitatea universală *de ordin practic* a acestui principiu.

Voi porni chiar de la artificiul retoric introdus de Platon, anume, de la „prosopopeea legilor". A aduce înaintea ochilor legile cetăţii, prezentându-le ca pe nişte persoane sugerează că, într-un fel, legile *sunt* un fel de persoane şi că deci a viola anumite legi, ori a împiedica aplicarea lor, echivalează cu *un rău făcut unor fiinţe omeneşti*.

Or, conform principiului non-rezistenţei la rău, aşa cum este el expus de Socrate, nu trebuie răspuns cu rău *celui* care ţi-a făcut un rău. Aceasta înseamnă, după părerea mea, că pronumele subliniat mai sus nu poate înlocui decât o *persoană*, *un om viu şi nu o instituţie*. Sensul

principiului este limpede numai dacă răufăcătorul iniţial este o persoană, o fiinţă omenească. Dar sensul

respectiv se estompează atunci când răul provine din partea unei entităţi, în fapt, impersonale, cum este o lege sau un sistem judiciar. Mai mult, în dialogul lui Platon, legile nu sunt asemuite unor persoane oarecare, ci chiar părinţilor, astfel încât a rezista legilor devine echivalent unui soi de paricid. Or, în fapt, nici legile, nici patria nu sunt organisme vii şi cu atât mai puţin persoane, iar echivalarea propusă de Socrate este nelegitimă, deşi foarte curentă.

În fapt, un procedeu retoric abil întrebuinţat se insinuează în substanţa argumentării: deşi nimeni nu poate crede că legile sunt în stare să vorbească, aşa cum ar face-o oamenii, ceea ce ele spun pare convingător, tocmai fiindcă le vedem cu ochii minţii că se comportă asemenea unor oameni vii şi chiar unor părinţi, lezaţi şi ameninţaţi de faptele detestabile ale copiilor lor.

Prin urmare, prima obiecţie adresată argumentaţiei lui Socrate, pusă în seama legilor personificate, aceasta este: principiul non-rezistenţei la rău, în conformitate cu care nu trebuie răspuns cu rău la rău, ori nu trebuie comis răul indiferent cui anume se adresează el, *nu are relevanţă decât în raport cu persoane*, el neputând fi extrapolat la instituţii, sisteme politice etc. Acestea nu sunt fiinţe, nu sunt persoane, nu au suflet, nu au spirit, şi numai în chip figurat ar putea fi tratate drept entităţi vii, capabile de suferinţă. *Organicismul politic* propus de Socrate este o presupoziţie cel puţin discutabilă. În ceea ce mă priveşte, eu o cred, în plus, lipsită de temei.

Pe de altă parte, de niciunde nu rezultă că fuga din închisoare a filosofului ar fi putut produce un rău vreunei alte persoane, altfel decât cel mult o frustrare acuzatorilor lui Socrate. Paznicii fuseseră mituiţi, complicităţi

erau, fără îndoială, destule şi nicăieri nu este evocată eventualitatea violenţei. Dar, se va spune în replică, chiar dacă evadarea filosofului nu ar fi fost susceptibilă să producă vreun rău concret unei persoane, totuşi ea, lezând instituţiile ateniene şi legile cetăţii, ar fi putut produce un

rău indirect, slăbind cetatea şi deci afectându-i astfel şi pe cetăţeni. Socrate, în numele legilor, întreabă retoric: „Este oare cu putinţă să subziste şi să nu fie răsturnată o cetate în care sentinţele pronunţate să fie lipsite de forţă şi invalidate de către indivizi?” (50 b)

Răspunsul la această obiecţie este, după opinia mea, de tipul următor: *oricum se va produce un rău Cetăţii*, fie că Socrate va muri, fiind nevinovat, fie că Cetatea va fi lezată de fuga sa, aşa cum se pretinde. Fiindcă, dacă moare un nevinovat, condamnat fiind la pedeapsa capitală, Cetatea, şi mai cu seamă Cetatea democratică va fi chiar şi aşa lezată: într-adevăr, *ar însemna că ea permite nedreptăţii să persiste sub acoperire legală*. Numai că o asemenea injustiţie nu poate decât aduce mari daune unei constituţii democratice. Dar răul unei judecăţi nedrepte era deja consumat în momentul procesului-se poate obiecta – astfel încât fuga lui Socrate n-ar face decât să adauge un alt rău mai mic. Adevărat, dar atâta vreme cât Socrate trăieşte, răul sub acoperire legală nu este irevocabil: Socrate poate fi rechemat din exil printr-o rejudecare a procesului şi reabilitat, precum s-a întâmplat cu căpitanul Dreyfus. Moartea schimbă însă complet datele problemei.

Oricum, de niciunde nu rezultă că nedreptatea legală este un bine public, în vreme ce nedreptatea ilegală ar fi un rău public. Deci, dintr-un punct de vedere utilitarist, orice ar face, Socrate va contribui la comiterea unui rău Cetăţii şi, indirect, cetăţenilor atenieni. În schimb, dacă va accepta moartea, va face cu neputinţă

Îndreptarea injustiţiei. Iar dacă este aşa înseamnă că principiul non-rezistenţei la rău pur şi simplu nu se mai poate aplica în acest caz şi, atunci, ce s-ar mai opune ca filosoful să încerce să-şi salveze viaţa?

Putem merge însă şi mai departe în această analiză: omului i se poate cere să respecte o lege numai pentru motivul că ea este dreaptă în sine. Or, o lege nu este dreaptă decât dacă ea reduce la minimum suferinţa

persoanelor. A cere supunerea voluntară la o lege nedreaptă, care produce suferinţă multă, poate fi un act *legal*, dar, după părerea mea, el nu este şi un act *legitim*. Legile lui Hitler sau Stalin erau legale în cadrul sistemului lor de referinţă, dar ele nu erau legitime. Marile procese sta-liniste s-au desfăşurat cu respectarea tuturor minuţiilor legale, dar ele nu rămân mai puţin acte ale supremei ilegitimităţi din pricina enormelor suferinţe pe care ele le produceau. Care era cazul legii penale ateniene şi al sentinţei de condamnare la moarte a lui Socrate? Erau acestea numai *acte legale*, sau erau şi *acte legitime*, deoarece tindeau să reducă la un minimum posibil suferinţa persoanelor?

Nu mă voi referi la conţinutul procesului prin care filosoful era acuzat de a corupe tineretul şi de a introduce divinităţi noi în cetate şi nici nu voi invoca faptul nevinovăţiei sale manifeste şi cel al caracterului pur politic al procesului. Mă voi referi numai la un simplu dar esenţial element de procedură penală, care i-a fost fatal, pare-se, lui Socrate: în cuprinsul *Apologiei*, Socrate se plânge, la un moment dat, de o dificultate obiectivă întâmpinată de el în încercarea de a-i convinge pe juraţi de nevinovăţia sa: „Dacă ar fi existat şi la voi o lege, precum există la alţi oameni, potrivit cu care, atunci când se cere moartea acuzatului, procesul să nu se desfăşoare într-o singură zi, ci în mai multe, v-aş fi convins” – le spune el juraţilor (27 b).

Atenienii aveau, într-adevăr, proasta reputaţie de a da repede şi fără multă deliberare sentinţe grave, pe care apoi, nu o dată, le regretau. Aşa deciseseră ei, de exemplu, în 406, condamnarea la moarte a generalilor victorioşi în bătălia navală de la insulele Arginuse, deoarece trupurile marinarilor ucişi nu putuseră fi adunate din mare din pricina unei furtuni. Procesul conţinuse ilegalitatea de a-i fi judecat pe cei zece generali în bloc, dar singurul jurat care se opusese, pe riscul propriu, procedurii şi sentinţei fusese chiar Socrate. Foarte curând însă atenienii au

recunoscut greşeala lor, dar era prea târziu.

Aşadar, dacă procedura judiciară ar fi fost întinsă pe mai multe zile – ceea ce, observă Socrate, este o realitate în alte cetăţi – şansele unui om acuzat pe nedrept de o crimă capitală şi calomniat ar fi crescut considerabil. Dar legea atenianã, îngăduind proceduri expeditive, producea mult mai multă suferinţă unor nevinovaţi decât se întâmpla chiar în alte cetăţi greceşti ale timpului. De fapt, *procedura restrângea considerabil dreptul omului la apărare*, făcând ca soarta lui să depindă în mod irevocabil de capriciile umorii de moment a juraţilor. O prelungire a procesului pe mai multe zile ar fi redus din caracterul pasional al procesului şi ar fi crescut valoarea probelor administrate şi a argumentelor raţionale. Iată de ce, cel puţin din acest punct de vedere, procedura penală atenianã era deficitară sub aspectul legitimităţii.

Atunci, a rezista legii în aceste condiţii – ceea ce intenţiona Criton – pentru a reduce suferinţa omenească, şi mai cu seamă pentru a se evita uciderea nu numai a unui nevinovat, ci şi a unui om condamnat în grabă şi fără posibilitatea practică de a se apăra cum se cuvine, devine legitim, chiar dacă nu şi legal. Căci atunci

când pe un taler al balanţei se află salvarea unei legi, ba chiar a unei legi injuste şi ilegitime, iar pe celălalt salvarea unei persoane umane nevinovate, căreia în plus i se îngrădeşte dreptul la apărare, nu se poate ezita în a lua decizia în favoarea omului şi împotriva legii, a instituţiei, ori a sistemului politic, oricât de agreabil ar fi ele prezentate altminteri.

Aşadar, chiar şi fără a abandona principiul non-rezistenţei la rău, nu există niciun motiv valid de a nu te opune unei legi, cu atât mai mult unei legi ilegitime, atunci când alternativa este un rău făcut, fie şi legal, nu unei entităţi abstracte, cum rămân legile, în pofida *prosopopeei*, ci unei persoane umane în toată concreteţea ei.

În argumentarea din discursul „legilor” se mai susţine însă că între Socrate şi cetate ar exista o legătură

specială, un fel de *contract nescris*, pe care Socrate l-ar viola dacă ar fugi din închisoare. Aşadar, s-ar putea pretinde că evadarea filosofului, chiar dacă nu ar genera un rău vreunei persoane, ar rupe o clauză contractuală, fiind totuşi un act injust.

Presupusul contract dintre Socrate şi cetate are două părţi: *premisele sale*, date de faptul că, fiind născut, crescut şi educat în Atena, sub legile ateniene, Socrate ar fi contractat o anumită *datorie* implicită faţă de aceste legi, în acelaşi fel în care un copil ar contracta o datorie faţă de părintele care l-a crescut; şi *asumarea efectivă*, la momentul maturităţii, când, fiindu-i îngăduit să părăsească definitiv cetatea cu tot avutul, Socrate nu a uzat de acest drept, demonstrând prin aceasta, chipurile, acceptarea definitivă a legilor cetăţii. Se mai invocă, drept o confirmare a contractului, faptul că Socrate nu a părăsit cetatea decât în misiuni militare, fiind el, dintre toţi atenienii, aparent cel mai ataşat Atenei. Să luăm pe rând aceste argumente.

Mai întâi trebuie spus că este abuziv a se privi raporturile dintre cetăţean şi cetate şi legile acesteia dintr-o perspectivă paternalistă. Nu cetăţeanul, omul ca atare, este în slujba legilor, aşa cum susţin „legile" lui Platon, ci, invers, *legile sunt desemnate şi stabilite pentru a sluji cetăţeanului*. Nu putem admite că cetăţeanul este „sclavul" legilor (50 e), că el „le aparţine", cum se pretinde în *Criton*. Faptul că Socrate s-a născut, a fost crescut şi educat sub un anumit sistem judiciar *nu înseamnă că i s-a făcut o favoare, faţă de care el, mai târziu, ar trebui să răspundă prin*tr-*o atitudine corespunzătoare*. Legile erau obligate prin natura şi vocaţia lor, ca să spunem aşa, să-i acorde toate avantajele care decurgeau din situaţia sa de cetăţean atenian, născut din cetăţeni atenieni, şi nu ar fi putut face altfel, iar micul Socrate, asemenea tuturor celorlalţi copii atenieni, fusese beneficiarul automat al acestor legi.

Deoarece legile şi statul nu au avut niciun moment

dreptul să decidă dacă să-i acorde sau nu lui Socrate anumite beneficii legale, iar Socrate nu a avut de ales, în copilărie, între a avea sau nu beneficiile respective, nu există, prin urmare, două părţi libere, care să convină liber asupra unor datorii şi drepturi, deci nu pot exista datele de bază ale unui contract. De asemenea, dacă lui Socrate nu i s-a făcut o favoare, fiind el, ca cetăţean atenian prin naştere, îndreptăţit să fie crescut şi educat după legile ateniene, înseamnă că el nici nu a contractat vreo datorie implicită sau că ar avea, faţă de legi şi stat, alte datorii decât cele explicite, cum ar fi serviciul militar, sau că ar trebui să se supună altor comandamente decât celor ale unei moralităţi normale.

Dar, se spune, din moment ce Socrate, ajuns la maturitate, a acceptat să nu emigreze din cetate cu tot avutul, lucru îngăduit de lege, înseamnă că el a declarat

Implicit Atena ca fiind pe placul său şi nu mai are dreptul să-i conteste legile şi, cu atât mai puţin să nu le respecte. Mie însă mi se pare că acest raţionament implică confuzia – reluată periodic de atunci de discursul naţionalist – *dintre stat*, *cu legile sale*, *şi patrie*.

Într-adevăr, un anumit loc poate să-ţi fie pe plac din motive ce nu au nimic de a face cu orânduirea politică. Mai mult, poţi să-l preferi, chiar în pofida orânduirii politice. Socrate se complăcea în chip vădit la Atena, printre cetăţenii şi locuitorii atât de variaţi ai acestei mari cetăţi. El aprecia, pesemne, interesul multora dintre ei pentru discuţii şi pentru subiecte dintre cele mai neaşteptate, el preţuia, cu alte cuvinte, inteligenţa, cultura şi curiozitatea concetăţenilor săi. Totodată, el avea şi ocazia – mai mult decât oriunde în altă parte în Grecia – să întâlnească aici diverse somităţi, de obicei sofişti şi retori, precum Protagoras, Gorgias ori Hippias, veniţi la Atena de pretutindeni ca să-şi prezinte şi să-şi fructifice talentele.

Dimpotrivă, în ceea ce privea legile şi organizarea politică a cetăţii, Socrate era destul de critic, chiar dacă, poate, nu în măsura în care lui Platon îi convine să ne facă

să credem că ar fi fost maestrul său. Că el aprecia, de exemplu, mult constituţia Spartei sau a Cretei era bine cunoscut. De fapt, unul dintre marile reproşuri făcute lui Socrate a fost împrejurarea că mai mulţi discipoli ai săi, precum Critias, Charmides sau Alcibiades, au făcut mult rău democraţiei ateniene, arătându-se, dimpotrivă, plini de solicitudine faţă de lacedemonieni. Totuşi nu există nicio dovadă că Socrate ar fi comis personal efectiv vreo faptă ostilă statului democratic; dimpotrivă, el a dat dovadă de curaj în timpul terorii exercitate de cei Treizeci de tirani, rezistând ferm presiunilor acestora – aşa cum aflăm din *Apologie*.

Prin urmare, totul dovedeşte că Socrate a rămas la Atena, pe care nu a părăsit-o niciodată, fie şi temporar, nu fiindcă ar fi acceptat cu entuziasm sau cu cine ştie ce simpatie legile cetăţii, ci fiindcă se simţea bine printre compatrioţi şi poate, pur şi simplu, şi fiindcă se simţea acolo *acasă*. Să reamintim, în această ordine de idei, că nu o dată autorităţile din ţările comuniste, dar şi din alte zone supuse dictaturilor, au propus persoanelor indezirabile exilul. Un refuz însemna, pentru aceleaşi autorităţi, acceptarea sistemului. Cu alte cuvinte (s-ar putea exprima alte „legi”) i se propune indezirabilului alternativa următoare: „Ori accepţi exilul şi atunci nu mai avem nimic de împărţit, ori îl refuzi, dar atunci ne accepţi pe noi şi renunţi la disidenţă. În ambele situaţii vom avea linişte”.

În realitate, este vorba aici despre un sofism adesea denunţat de către disidenţi, precum Adam Michnik în Polonia generalului Jaruszelski: alternativa este falsă, deoarece *patria nu e totuna cu un regim politic*, *cu un dictator*, *ba nici măcar cu o constituţie plebiscitată*. De unde, consecinţa evidentă că a te exprima critic la adresa regimului nu dovedeşte antipatriotism, aşa cum nici simpatia pentru locurile de baştină nu devine o probă a loialităţii faţă de regimul politic din acele locuri şi nici nu poate constitui indiciul vreunui angajament, fie şi tacit în favoarea statului şi a orânduirii respective.

Cele de mai sus sugerează, cred, slăbiciunea argumentaţiei „legilor” – în fapt a lui Socrate, care se autocon-vinge să accepte moartea şi îl convinge şi pe Criton. O astfel de decizie – primită cu linişte şi tărie de caracter – nu poate, fireşte, să nu producă admiraţie, mai ales când omul respectiv nu este numai nevinovat, dar şi autorul unei vieţi exemplare. Problema noastră nu este însă

de a evoca consecinţele martiriului lui Socrate pentru conştiinţa lumii şi pentru istoria filosofiei, ci numai de a examina dacă argumentele sale, prezentate prin ficţiunea retorică a personificării „legilor” sunt valide şi mai puternice decât cele oferite de Criton.

Deocamdată, am văzut că aplicarea principiului „non-rezistenţei la rău”, acceptat deopotrivă de Socrate şi de Criton drept temei etic şi bază de discuţii, pare nepotrivită. Dar oare – ne putem. Întreba în acest moment – nu este chiar principiul însuşi deficitar cumva, iar acceptarea sa fără discuţie în numele sublimităţii sale nu este susceptibilă de critică?

Nu vom încerca să criticăm acest principiu în maniera cea mai simplă, dar şi cea mai trivială, observând cât de puţin a fost el respectat într-o lume care s-a reclamat nu numai filosofic de la Socrate, dar şi moral şi religios de la Iisus. Într-adevăr, am putea spune, în apărare, că principiul non-rezistenţei la rău trebuie văzut ca un ideal, care nu este distrus, aşa cum şi Socrate observă, de numărul foarte mic al celor care îl pot efectiv realiza. Puţini oameni sunt la curent cu ecuaţiile de stare ale Universului, ori ajung capabili să practice grefa genetică. Marea performanţă rămâne rară în orice domeniu, ceea ce însă nu anulează deloc, ca regulă generală, realitatea şi valoarea ei. De ce nu ar sta lucrurile la fel şi în ceea ce priveşte performanţa etică? Ceea ce trebuie să demonstrăm, aşadar, nu este faptul că sunt puţini oameni dispuşi şi în stare efectiv să aplice principiul non-rezistenţei, ci că orice aplicare consecventă, efectivă a

sa introduce o contradicţie inevitabilă şi de esenţă, nimicindu-l astfel din interior.

Să admitem, prin urmare, că cineva poate şi este dispus să trăiască după principiul non-rezistenţei la rău. Aşadar, el ar trebui, cum spune Socrate: ca „în niciun

chip să nu comită voluntar răul” (49 a). Or, eu susţin că preocuparea pentru formula radicală „în niciun chip” (*oudeni tropo*), adică pentru a renunţa cu totul la autoapărare sau la o agresiune preventivă etc, intră în contradicţie cu caracterul „voluntar” al abţinerii de la comiterea răului.

Ce înseamnă, în cazul de faţă, a nu comite *voluntar* răul? Desigur, a nu *voi* să-l comiţi, a nu intenţiona să-l produci. Dar evenimentele sunt legate de cele mai multe ori printr-un angrenaj cauză-efect. Dacă B este consecinţa lui A şi vreau să evit apariţia lui B, nu este suficient să nu-l doresc şi să nu-l comit efectiv pe B; mai trebuie şi să evit producerea lui A, bineînţeles în măsura în care *cunosc sau este susceptibil să cunosc* lanţul consecuţiilor. A restrânge aplicarea principiului non-rezistenţei la rău doar la a nu voi să comiţi *efectiv*, *direct*, o faptă nemijlocit rea ar fi extrem de limitativ, permiţând oricui să comită răul în chip indirect, mijlocit, prin consecinţele previzibile şi calculabile.

Prin urmare, a nu comite voluntar răul trebuie să însemne şi a nu voi să acţionezi şi a nu acţiona astfel încât faptele respective să producă un rău, dar nu unul doar nemijlocit, ci şi un rău mijlocit de consecinţele sale *previzibile*, *relativ sigure şi cunoscute*. Nu este suficient a dori, să zicem, sănătatea unei persoane, dacă îi administrez droguri ce îi pot face rău, în ipoteza în care cunosc efectul drogurilor respective. Desigur, a ignora din motive justificabile o relaţie de consecuţie poate conferi o circumstanţă atenuantă sau o disculpare, dar, în principiu, eşti responsabil nu doar pentru o faptă comisă nemijlocit, *ci şi pentru consecinţele previzibile şi relativ sigure ale faptei*.

Or, responsabilitatea presupune neapărat voinţă liberă şi înţelegere. Ea este preţul moral pe care îl plătim pentru

poziţia noastră de fiinţe libere şi raţionale. A nu răspunde cu o palmă celui care mi-a dat o palmă nu reprezintă punerea în practică a principiului non-rezistenţei la rău, dacă, de exemplu, printr-o omisiune voluntară, nu-i semnalez agresorului o capcană.

Mai trebuie precizat un lucru: *non-rezistenţa nu este totuna cu inacţiunea absolută*. Orice act urmând unei decizii raţionale de a proceda într-un anumit fel şi nu într-altul este acţiune, chiar dacă omul rămâne nemişcat. Din punct de vedere uman, *a nu acţiona* nu înseamnă numai a păstra starea de repaus, ci a accepta să fii *acţionat*, adică a fi pasiv, a fi pus în mişcare de altcineva sau de altceva, a nu exercita controlul voinţei asupra trupului şi gândului. Prin urmare, în măsura în care decizia de a nu rezista răului este o decizie coerentă şi raţională, ea reprezintă o acţiune.

Să revenim acum la cazul lui Socrate aflat în închisoare şi care urmează să bea otrava. Să admitem că, fugind, Socrate ar putea produce un rău. Ce se întâmplă însă dacă el rămâne pe loc? în conformitate cu cele de mai sus, non-rezistenţa sa – rămasul în închisoare – nu este, din punct de vedere moral, inacţiune, ci este, la fel ca şi ipotetica evadare, o acţiune. Or, această acţiune produce, mai ales indirect, prin consecinţele sale, un rău. Într-adevăr, ea îl lasă pe Socrate la dispoziţia autorităţilor ateniene, care vor utiliza prilejul pentru a pune în aplicare sentinţa tribunalului. Vreau să spun că, indirect, Socrate începe prin a-şi face sieşi un rău, fără să mai vorbim despre faptul că el face un rău apropiaţilor săi, copiilor, discipolilor. Refuzul de a reacţiona la o agresiune este, astfel, o acţiune cauzatoare de rău printr-una dintre consecinţele sale perfect previzibile şi sigure. *Socrate colaborează conştient şi voluntar cu autorităţile la propria-i moarte*.

Rezultă că Socrate însuşi îşi încalcă principiul, ba mai grav, că îl încalcă exact prin faptul că voieşte a-l respecta, fie şi cu preţul sacrificiului personal. A distruge o viaţă este un rău. Or, această distrugere este consecinţa inevitabilă şi sigură a refuzului de a urma propunerea lui Cri ton. Refuzul, făcut în cunoştinţă de cauză şi în urma unei deliberări, este o acţiune pentru care Socrate devine responsabil, aşa cum el devine responsabil şi pentru consecinţele sale evidente. Prin urmare, Socrate este responsabil de distrugerea unei vieţi. Cu alte cuvinte, el este un artizan al *propriei sinucideri*, faptă condamnabilă în sine, cum aflăm în *Phaidon*, din considerente religioase. *Socrate comite răul şi îl comite voluntar*.

Iar dacă s-ar susţine că răul îndreptat asupra persoanei proprii este mai mic decât cel îndreptat asupra altuia, trebuie răspuns că principiul socratic se caracterizează prin refuzul de a clasifica şi de a ierarhiza speciile de rău, declarând că, voluntar, nu trebuie produs *niciun fel de rău şi nimănui*, *indiferent de specie şi de persoană*. Or, iată că tocmai aşa ceva este cu neputinţă prin aplicarea principiului respectiv.

S-ar mai putea încerca apărarea principiului, atribuindu-i-se termenului „voluntar” un sens restrictiv. Astfel – s-ar zice – chiar dacă ştiu că urmarea logică a acţiunii mele, A, va fi B, care este dăunător, dar eu totuşi nu-l voiesc pe B explicit, nu se poate susţine că îl comit „voluntar” pe B. Această restricţie poate, ce-i drept, introduce unele atenuări ale culpei rezultate, dar nu poate deloc salva principiul non-rezistenţei la rău. Într-adevăr, un om care, suindu-se la volan sub influenţă etilică, produce un accident, nu se poate disculpa pretinzând că nu a voit accidentul. El va fi condamnat, deoarece cunoştea lanţul cauzal dintre ingerarea de alcool şi posibilitatea producerii unui accident şi *a voit* să bea alcool.

158 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

În general, cu cât relaţia dintre evenimentele A şi B este *mai necesară*, mai puţin supusă imixtiunilor

hazardului şi *acceptată ca atare* de către subiect, cu atât mai mult a-l voi pe A implică a fi responsabil şi pentru B, şi, în acest caz, cu atât mai puţin relevantă devine obiecţia că B nu a fost voit ori dorit în mod explicit. A accepta restricţia amintită asupra sensului lui „voluntar" ar conduce la disculparea celui care a ucis sub influenţă etilică, dar la condamnarea celui care, lucid fiind, a ucis în legitimă apărare, ceea ce mi se pare absurd. Pe scurt, principiile unei „etici a responsabilităţii", pentru a folosi sintagma lui Max Weber, subminează principiul non-rezistentei la rău.

Aşadar, principiul socratic şi chiar christic al non-rezistenţei la rău trebuie respins ca *maximă universală de acţiune*, ca „imperativ categoric" în sensul lui Kant, nu atât fiindcă s-ar dovedi greu de aplicat, ori nu s-ar potrivi cu posibilităţile şi nevoile majorităţii oamenilor. Aşa cum am mai spus, acest „argument al majorităţii" este şubred, deoarece de niciunde nu rezultă că majoritatea are în mod necesar dreptate, se comportă decent sau are virtuţi deosebite.13

Deficienţa principiului stă altundeva, anume în faptul că *el este contradictoriu şi autodistructiv*, cel puţin dacă el este înţeles ca o maximă universalizabilă de acţiune practică, efectivă, aşa cum desigur că îl înţelegea Socra-te. Sub acest ultim raport, el nu ar putea fi cu adevărat salvat decât dacă am respinge una dintre următoarele trei presupoziţii: a) există o înlănţuire necesară între majoritatea evenimentelor; b) omul este o fiinţă raţională, capabilă de prevedere şi, în fine c) în lumea aceasta, răul şi binele nu pot fi perfect izolate. În sfârşit, aşa cum

13 Vezi o analiză mai aprofundată a principiului socratic în ultima secţiune a cărţii – „Testul Gyges".

voi încerca să arăt în ultimul eseu al acestei cărţi, principiul ar putea fi salvat cu condiţia de a nu fi tratat ca un „imperativ categoric" al acţiunii practice, nemijlocite, ci numai ca un principiu director şi orientativ, *ca un ideal de urmărit permanent, fără a fi atins niciodată*.

Ce-ar putea fi atunci opus principiului „non-rezistenţei la rău”, sub raportul practicii efective? „Legea talionului”, cum păreau să creadă atât Socrate, cât şi mulţi alţii? Nu. Între principiul retribuirii identice cu fapta şi cel al absenţei unei retribuiri, există un *tertium*: e ceea ce aş numi principiul „răului minimal”, în fapt, aplicat de majoritatea legislaţiilor moderne liberale şi responsabil de ameliorarea sistemelor punitive, dar şi de ceea ce, în mod normal, considerăm a fi un comportament decent şi uman. Acest principiu afirmă că *trebuie în aşa fel acţionat, încât, în orice situaţie, răul previzibil în mod raţional să fie cel mai mic cu putinţă*. În temeiul acestui principiu, de exemplu, s-a suprimat adesea pedeapsa cu moartea, deoarece execuţia, fiind ea un act ireversibil, este un rău mai mare decât încarcerarea, revocabilă oricând. De asemenea, în termenii aceluiaşi principiu, un rău făcut unor persoane fizice este mai grav decât un rău abstract făcut „legilor” ori statului.

Să mai observăm că, la presupoziţiile de mai sus, principiul „răului minimal” mai adaugă două presupoziţii: d) răul este ierarhizabil, aşadar există „mai rău” şi „mai puţin rău”; e) răul este substituibil, adică o acţiune cu efect rău poate fi înlocuită de o altă acţiune cu efect mai puţin rău, *caieteris paribus*.

Or, în virtutea principiului „răului minimal”, Criton era cel care avea dreptate şi Socrate avea tot dreptul să evadeze din închisoare, salvându-se. Chiar în ipoteza în care evadarea sa ar fi adus daune Cetăţii, se poate afirma că aceste daune sunt mai mici decât moartea unui

om nevinovat, condamnat printr-un proces expeditiv şi nelegitim, şi cu atât mai mult decât aceea a unui om care, prin înţelepciunea şi felul său de viaţă adusese, în realitate, cele mai mari servicii patriei sale.

Socrate însă rămâne de bunăvoie în închisoare pentru a muri, condamnat în mod nedrept de cetatea sa. O face el numai din considerentele menţionate mai sus şi expuse prin intermediul personificării legilor cetăţii? S-ar

părea că mai este un motiv, unul *religios*: filosoful crede că zeii doresc ca el să moară, că zeii „îl cheamă” în lumea lor, iar el vrea să se supună chemării lor. „Lasă lucrurile aşa, Criton – îi spune el prietenului său la capătul dialogului – şi să procedăm în acest fel, de vreme ce în acest fel ne conduce Zeul” (54 e).

Ne putem, desigur, pune întrebarea dacă invocarea divinităţii este o modalitate de legitimare a argumentelor raţionale oferite, ori dacă, dimpotrivă, argumentele nu sunt decât proceduri de raţionalizare a unei credinţe deja existente. Felul dramatic în care este pusă problema, patetismul inerent situaţiei, atmosfera de sinceră pietate sugerează o religiozitate reală şi nu contrafăcută. Oricum, Socrate a avut un vis premonitoriu, din care a înţeles că soarta sa este să moară foarte curând. I s-a arătat o femeie frumoasă, îmbrăcată în haine albe, care l-a chemat şi i-a spus: „În cea de-a treia zi ar fi să vii în Phthia cea rodnică” (44 b). Socrate înţelege de aici că va muri peste două zile, anume, a doua zi după ce nava rituală trimisă anual de atenieni la Delos, în amintirea lui Tezeu, urma să revină la Atena. Căci, în timpul în care nava călătorea de la Atena la Delos şi înapoi, execuţiile capitale erau oprite.

Aşadar, iată, argumentele oferite de „legi” şi hotărârea zeilor par să coincidă.

Însă – credem noi – Socrate s-a înşelat în privinţa argumentelor. Dar dacă el s-a înşelat atunci şi asupra interpretării visului? Chestiunea merită pusă în acest fel, deoarece ea ar putea sugera că Platon păstra o oarecare distanţă faţă de maestrul său şi că nu îi încuviinţa, poate, pe deplin acţiunea fatidică. De aceea, el introduce în relatarea sa o ambiguitate semnificativă. Despre ce este vorba?

Vorbele femeiidin vis parafrazează un vers homeric, extras *din lliad a*, IX, 363, cu diferenţa că, în epopee, verbul este la persoana întâi. Cel care vorbeşte acolo este Ahi-le, decis să părăsească câmpul de bătaie de la Troia, şi care îi explică lui Odiseu în ce fel va pleca şi va ajunge pe

mare în Phthia, patria sa. Pentru Socrate, visul este clar (*enar-ges*). Este, pasămite, şi el chemat în „patria” sa; or, el crede a şti că patria sa adevărată este lumea zeilor.

Numai că aceasta nu este singura interpretare cu putinţă, într-adevăr, Phthia, sau Phthiotis, cum mai era numită, se afla în sud-estul Tesaliei, sau chiar era un vechi nume echivalent Tesaliei în ansamblu. *Or*, *cum ne amintim*, *Criton îi aranjase lui Socrate un refugiu la prietenii săi tocmai în Tesalia*. Atunci, ce vrea de fapt Platon să spună prin intermediul visului lui Socrate? Că zeii îi cer lui Socrate să plece, în cea de-a treia zi, în lumea cealaltă, la Hades, sau că, dimpotrivă, îi cer mai degrabă să vină în Tesalia, dând ascultare lui Criton?

Visul divin rămâne amăgitor. Dar, tocmai de aceea, putem bănui că străduinţa lui Socrate de a afla şi temeiuri oraculare pentru lipsa sa de rezistenţă înaintea răului nu este tocmai ireproşabilă.

Osândirea lui Socrate a întemeiat, prin martiriu, demnitatea filosofiei. Dar se poate întemeia adevărul pe un sacrificiu injust? Aşa ar fi, poate, dacă zeii ar fi cerut-o limpede şi fără şovăială şi dacă raţiunea şi datoria morală

ar fi încuviinţat. Numai că nici zeii, aşa după cum nici figurile retorice, nici argumentele raţiunii, nici principiile etice nu pot fi solicitate să mărturisească în favoarea sacrificiului inocentului pentru stat, pentru instituţii discutabile, sisteme politice opresive şi împotriva omului individual, a persoanei în autenticitatea sa irepetabilă.

Desigur, preoţii oficiali pot pune în gura şi în intenţiile zeilor tot ceea ce principii acestei lumi năzuiesc să obţină. Dar cerul rămâne de obicei tăcut; iar dacă se aude ceva, atunci e un murmur nedesluşit; iar dacă se percepe o vorbire, atunci ea este prea în şoaptă ca să fie bine înţeleasă. Iar dacă, în fine, e rostită totuşi ceva mai apăsat, arunci ea răsună doar cu echivocul patetic al oracolului din visul unui înţelept, supus totuşi şi el, ca noi toţi, erorii…

IX. Testul Gyges

Dacă am dori să denumim cu un singur cuvânt, cât de cât acoperitor, etica practicată de Socrate deopotrivă prin felul său de a trăi, cât şi prin spusele sale consemnate de discipoli precum Platon ori Xenofon, cred că acest cuvânt ar putea fi „integrism" – iar etica respectivă ar reprezenta o specie *intelectualistă a integrismului etic*. Ce vrem să spunem cu aceasta?

Exigenţa fundamentală a lui Socrate în ceea ce priveşte eticul este ca omul nu doar *să pară că este drept, sau bun sau posesorul unor virtuţi, ci să fie şi în fapt astfel*, şi anume în orice condiţii, indiferent dacă există în preajmă alţi oameni care să-l poată sau nu judeca, vedea, auzi, pedepsi ori răsplăti. Interiorul omului, prin urmare, trebuie să fie coerent şi conform cu exteriorul său, fără fisuri sau clivaje între *înăuntru* şi *în afară*, între gând, spusă şi faptă, astfel încât omul, din punct de vedere etic, să reprezinte un *întreg*, un tot unitar. Opusul integrismului etic – condamnat de Socrate – va fi desigur „dualismul etic", a cărui regulă pretinde în exclusivitate respectul exterior al unui cod moral, fără însă să aspire la a cere gândului neexprimat sau sentimentului interior conformarea cu fapta.

Se poate observa de îndată că integrismul etic este congruent cu regula socratică potrivit căreia nu trebuie să faci răul *cu niciun chip* (*oudeni tropo*) sau că *întotdeauna e mai bine să înduri răul decât să-l comiţi*. Într-adevăr.

Ipocrizia socială, disimularea, măştile pe care ni le atârnăm de obraz ca să părem mai buni sau mai virtuoşi decât suntem în fapt (adică refuzul integrismului etic) pot fi considerate acţiuni rele, chiar dacă utile adesea: minţi, disimulezi, dai impresia că eşti altceva decât eşti, abuzezi de încrederea altuia, îl induci în eroare asupra adevăratelor tale însuşiri, dorinţe sau intenţii, pentru a te pune pe tine sau chiar pe un altul la adăpost. Rezultă că a refuza comiterea răului în orice situaţie, chiar cu riscul de a deveni astfel vulnerabil, înseamnă şi a refuza clivajul

dintre exterior şi interior – adică a practica integrismul etic.

Ce vrem însă să spunem când numim etica lui Socrate un „integrism etic *intelectualist*”? Ne referim, de bună seamă, la fundamentul teoretic care legitimează etica respectivă şi care este celebra teză socratică că *nimeni nu comite răul cu bună ştiinţă, ca fiind un rău*. Consecinţa este că *răul etic este o formă de ignoranţă*, o necunoaştere a binelui autentic în primul rând pentru cel care îl comite. Virtutea este o formă de ştiinţă! Eliberat de ignoranţă – susţine optimist Socrate – omul ar înceta să mai facă răul şi ar adopta în mod natural integrismul etic, deoarece ar şti că orice principiu alternativ ar presupune comiterea răului, ceea ce el nu poate dori.

Trebuie să notăm că integrismul etic nu este în mod obligatoriu intelectualist: astfel este numai varianta-sa socratică, care ne preocupă aici în mod special. Dar există şi alte variante, deloc intelectualiste – cea mai cunoscută fiind cea propusă de Iisus Cristos în disputele sale cu fariseii, cel puţin aşa cum apare ea descrisă de autorii Noului Testament. De aici rezultă că acela care vrea să pună în discuţie integrismul etic la modul general nu are voie să-l considere infirmat, chiar dacă reuşeşte să invalideze teza socratică că „virtutea este ştiinţă”. Vom

Ignora, în cele ce urmează, aspectul intelectualist al integrismului etic – probabil punctul său cel mai nevralgic – pentru a-l examina în sine, fără aşadar a ne preocupa de teza socratică că răul nu ar fi altceva decât o alegere eronată a binelui.

Cum putem testa însă validitatea integrismului etic, luat în sine, ca principiu director de viaţă? S-ar putea susţine că, pentru ca un om să se dovedească a fi bun în sensul integrismului etic, el ar trebui să treacă „testul invizibilităţii”. Altfel spus, comportamentul său moral ar trebui să fie mereu la fel, neschimbat, indiferent dacă el se află printre oameni, sau pe insula lui Robinson, dacă faptele sale sunt sau nu văzute şi cunoscute, ori dacă riscă

sau nu pedepse pentru ele. Pe scurt, omul bun în sensul integrismului etic ar rămâne identic cu sine chiar dacă ar deveni deodată invizibil. Mai mult – arată Platon în Cartea a II-a a *Republicii* – într-un fel testul acesta, conceput ca un experiment mental pentru a proba valoarea unui om, poate servi şi ca să valideze sau să infirme însăşi etica integristă.

Desigur, nu chiar Platon în nume propriu ne spune toate acestea, ci personajul Glaucon, unul dintre cei doi principali interlocutori ai lui Socrate din *Republica*. Alături de fratele său Adeimantos, Glaucon ar dori să se lase convins de etica integristă a lui Socrate, sau, cum spune el, ar dori să se convingă că dreptatea merită a fi făcută *pentru ea însăşi* şi nu pentru recompensele şi pedepsele sociale ce decurg din aparenţa de dreptate sau de nedreptate pe care cineva o poate produce în jurul lui. Putem admira – o face şi Socrate – caracterul *integru* al acestor tineri, şi suntem în mod firesc purtaţi să împărtăşim laolaltă cu ei repulsia pentru dualismul etic care, adesea, devine o veritabilă duplicitate, creând

un abis între interioritate şi exteriorul omului. A fi drept fără interes, a fi generos fără remuneraţie, a fi bun fără calcul, a fi autentic fără fardare socială – nu e tocmai asta definiţia virtuţii autentice, singura care îşi merită pe deplin numele?

Glaucon însă nu se lasă sedus de sentimente nobile şi nici măcar de autoritatea lui Socrate. Pe de-o parte, el are în minte exemplul vieţii majorităţii oamenilor, precum şi teoriile contractualiste ale unor sofişti precum An-tiphon sau Lycophron, care, toate, se opun integrismului în numele unui tip de dualism „realist” care dă prioritate eficacităţii faptei. Pe de altă parte, Glaucon crede că deţine un argument direct şi foarte puternic împotriva eticii integriste şi în favoarea eticii dualiste: e exact argumentul bazat pe ceea ce am putea numi „testul Gyges”.

Gyges – istoriseşte Glaucon – ar fi fost un păstor din vechime, care, printr-o întâmplare neobişnuită, ar fi

descoperit un inel fermecat. Pus pe deget şi răsucit cu piatra spre interiorul palmei, inelul îl făcea pe posesorul său invizibil pentru cei din jur; când însă răsucea piatra înspre în afară, omul redevenea vizibil. Văzând aceasta, Gyges a avut grijă să se afle printre cei trimişi la regele Lidiei şi, odată ajuns la curte, nu i-a fost greu păstorului aflat în posesiunea inelului fermecat să-i seducă regelui nevasta, apoi să-l ucidă şi să-i ia tronul, întemeind o nouă dinastie a regatului.

Or – continuă Glaucon – „dacă ar exista două astfel de inele şi dacă pe primul l-ar avea omul drept (adică drept în termenii integrismului etic al lui Socrate – *n.a.*) şi pe celălalt omul nedrept (omul dualismului etic – *n. a*), se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stană de piatră, încât să se ţină de calea dreptăţii… atunci când îi este îngăduit şi să ia din piaţă, nevăzut, orice ar voi, sau, intrând în case, să se îmTESTUL GYGES 167

preuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanţuri pe oricine ar dori, putând face şi alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă, făcând aşa ceva, prin nimic nu s-ar deosebi omul drept de celălalt, ci amândoi s-ar îndrepta spre aceleaşi fapte. Aşa fiind, aceasta este o bună dovadă că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic” (360 b-o).

Pe scurt – afirmă Glaucon – omul fiind ceea ce este şi nu ceea ce ar trebui să fie sau ce şi-ar dori pentru el unii optimişti, regula instituită de integrismul etic este o ficţiune, o utopie, care se prăbuşeşte de îndată ce patina civilizaţiei ajunge să fie înlăturată de pe om dintr-un motiv sau altul. Un Glaucon mai modern ar putea adopta limbajul lui Sigmund Freud mai cu seamă pe cel din *Disconfort în cultură*, şi ar putea argumenta cam în felul următor:

„E reconfortant să pariem pe integrismul etic atâta timp cât trăim într-o societate relativ ordonată, unde legea şi normele morale sunt mai mult sau mai puţin respectate. Dar asta nu înseamnă că e bine să ne lăsăm iluzionaţi. Faptul că normele şi legile sunt respectate în cea mai mare parte a cazurilor nu decurge dintr-o aderare autentică la

ele, sau pentru că ele ar fi considerate un bine în sine, ci numai din frică («silnic»), sau în urma unui dresaj civilizatoriu îndelungat. Că este aşa se poate vedea cu uşurinţă de îndată ce intervin «rupturile», marile *stări de excepţie* ale istoriei: războaie, revoluţii, chiar mari catastrofe naturale. În acel moment, un mare număr de oameni se pomenesc deodată cu inelul lui Gyges la deget: nu sunt invizibili la modul propriu, dar sunt într-un fel astfel, sub raport social: în ţară ocupată, soldaţii pot comite crime sau violuri nestingheriţi, pot pune mâna pe orice bun al inamicului; mai rău, adesea ei pot tortura şi extermina în lagăre de concentrare. Pulsiunile

Instinctuale cele mai bine refulate şi reprimate în timp de normalitate, acum, în *starea de excepţie*, nu mai cunosc nicio piedică şi se manifestă liber şi ucigaş. Altminteri, cum am putea explica uriaşele crime şi masacre ale secolului XX, altminteri secolul cel mai civilizat, mai cultivat, mai ştiinţific din istorie? Ideologiile binecunoscute nu au comis singure crima. Ele numai au legitimat-o, au adormit restul de scrupule existente în oameni, scrupule dobândite în copilărie prin domesticirea educaţională; ele au permis imenselor frustrări ale civilizaţiei să se reverse torenţial, dar nu ele însele au creat aceste frustrări.

Pe scurt, civilizaţia impune o sarcină dificilă omului, dominat în inconştient de «principiul plăcerii»; de bine, de rău, cu greu o suportă el în vremuri «normale». Supunându-se «principiului realităţii», domesticit din copilărie de părinţi şi educatori, omul reuşeşte, în majoritatea cazurilor, prin reprimarea instinctelor sale violente, să-şi confecţioneze o umanitate exterioară morală, o mască umană agreabilă, cu care nu doar îi înşală pe ceilalţi, dar adesea se convinge şi pe sine că el e altceva decât este în fapt. Curând, ajunge să creadă cu sinceritate că această mască civilizată este chiar el însuşi, în întregul său, că fardul este conatural obrazului. Va crede despre sine că se conformează regulii integrismului etic sau îl va

susţine verbal sub o formă sau alta, şi nici măcar nu poate fi acuzat de ipocrizie, ci doar de destulă naivitate şi auto-iluzionare.

Dar e suficient să intervină «excepţiile» pentru ca masca să cadă, fardul să se scuture şi obrazul autentic să apară. Şi nu este nevoie să ne referim numai la «stările de excepţie» majore ca mai sus. Căci există pretutindeni micile «excepţii» private: visurile, lapsusurile, stările deosebite de stres emoţional, pasiunile: atunci se

descoperă, fie şi un colţ, din omul autentic, sau mai bine spus, din fiara cu chip omenesc. Apoi este experienţa puterii: cum se explică faptul că atâţia oameni care gustă brusc din putere devin de nerecunoscut pentru prieteni şi apropiaţi? Ei dau sentimentul că au alunecat spre rău, că au ajuns corupţi, că şi-au pierdut busola morală, că au abandonat decenţa. Dar, în realitate, ei nu au făcut decât să redevină cine erau cu adevărat din totdeauna (poate chiar fără ştiinţa lor), atunci când «inelul lui Gyges» le-a dat posibilitatea să înlăture nepedepsiţi fardul civilizaţiei.

Cu alte cuvinte, integrismul etic este numai o iluzie pioasă – ar încheia acest Glaucon modernizat. El este contrar naturii umane şi ignoră circumstanţa că omul este, din punct de vedere psihic, scindat între un inconştient (Id) determinat de «principiul plăcerii» şi un eu conştient (Ego) determinat de «principiul realităţii». Iar civilizaţia, construită pe acest «principiu al realităţii» reprezintă în fapt un dresaj penibil pe care, în sinea noastră cea mai adâncă, abia aşteptăm să-l înlăturăm, de îndată ce o «excepţie», mare sau modestă, ne oferă ocazia. De unde rezultă că, pentru vremuri normale, singura etică realistă rămâne *o variantă de dualism*: e preferabil să ne acceptăm aşa cum suntem; e legitim să evităm cât se poate disconfortul şi suferinţele civilizaţiei şi e firesc să încercăm să dăm unele satisfacţii secrete «principiului plăcerii»; e prudent, în fine, să evităm să ne dezvăluim autenticitatea chiar şi celor mai apropiaţi. Luciditatea, abilitatea sunt preferabile auto-înşelării, chiar dacă ele sunt tratate drept

cinism de către cei care continuă exerciţiul van de iluzionare. Cât despre «stările de excepţie», să ne rugăm să nu avem parte de ele, dar din nou să nu ne facem iluzii: nu suntem nici mai buni, nici mai oameni decât au fost aceia legaţi de istorie la stâlpul infamiei!”

170 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

Un partizan al integrismului etic – de exemplu un Socrate, şi el cumva „modernizat” – ar putea totuşi obiecta la aceste spuse: „Nu se poate nega – ar spune el – că integrismul etic e invalid pentru un foarte mare număr de oameni. Totuşi rămâne incontestabil că se întâlnesc unele persoane – fie şi în minoritate – care sunt diferite de ceilalţi mulţi: acestea au interiorizat normele etice (fie şi sub forma „Super-ego”-ului despre care vorbeşte Freud) şi nu mai au nevoie de o constrângere exterioară sau de beneficii exterioare pentru a trăi conform acestor norme. Chiar dacă ar avea tras pe deget inelul lui Gyges sau ar trăi izolaţi pe insula lui Robinson, oamenii respectivi nu se vor schimba, căci instanţa care îi determină să rămână civilizaţi şi decenţi în mijlocul oricăror ispite sau nenorociri le este lăuntrică”.

„De acord – ar consimţi Glaucon. Numai că, de obicei, aceşti oameni deosebiţi – să le spunem «filosofi» sau sfinţi – nu sunt prea fericiţi nici măcar în societăţile noastre normale, conformate regulii dualismului etic. În cel mai bun caz, ei sunt consideraţi nepractici, naivi, adesea incapabili să-şi îngrijească propriile afaceri”. Uneori – ar continua el – efectele integrismului etic pot fi chiar mai rele într-o cetate „care nu-i bine orânduită”, deoarece filosoful – arată Platon – „vrea să se facă mic, pentru ca să nu aibă necazuri”:

„Atunci fiul /filosofului/ aude pe maică-sa plângându-se că bărbatul ei nu este printre cârmuitori, că ea se simte mai prejos de celelalte femei, că îl vede pe bărbatul ei neinteresat destul de bani... că tatăl lui nu e bărbat adevărat şi că e prea delăsător... Apoi ieşind tânărul din casă, aude şi de la alţii vorbe asemănătoare şi vede că cei ce-şi văd de treaba lor în cetate sunt numiţi neghiobi... pe

câtă vreme cei care nu-şi văd de treaba lor sunt copleşiţi de cinstiri şi de laude" (*Republica*, 549 d-550 b). Con

secinţa va fi că feciorul va înceta să-şi mai ia tatăl drept model şi, suferind pentru răul renume al tatălui şi al familiei, va dori să se răzbune şi va deveni un „bărbat mândru şi un preţuitor al gloriei".

Cu alte cuvinte – va trebui să admită partizanul integrismul etic – regula acestuia, chiar dacă este posibilă şi practicabilă de către câţiva oameni cu totul deosebiţi, conduce la dezavantaje considerabile mai întâi pentru ei în societăţile obişnuite, normale. Mai mult, aceste dezavantaje se răsfrâng nu numai asupra „filosofului" care oricum le asumă voluntar, ci şi asupra altora din preajma sa – soţie, copii, familie în general, prieteni, aliaţi, care nu au fost întrebaţi dacă sunt de acord cu regula respectivă. Astfel încât Glaucon ar putea susţine că „filosoful", în final, *abdică de la anumite responsabilităţi* şi că deci moralitatea sa însăşi devine discutabilă din acest punct de vedere. Nu ar fi preferabile atunci anumite concesii, recursul la compromis, tratarea inamicilor drept ceea ce sunt şi confruntarea lor eficientă prin strategiile cunoscute ale duplicităţii şi prefăcătoriei, dacă în joc sunt binele şi poate chiar viaţa celor câteva persoane iubite? A refuza să faci rău duşmanului, deoarece răul nu trebuie comis *cu niciun chip*, nu înseamnă numai a asuma voluntar pagube proprii, dar şi, adesea, a-i expune pe cei dragi şi nevinovaţi la necazuri şi suferinţe, ceea ce este, fără îndoială, tot un rău. Prin urmare, ar conchide acest Glaucon dizert, filosoful socratic, care refuză să facă un rău duşmanului în numele regulii eticii integriste, contribuie la a face un rău prietenului sau copilului nevinovat care depinde de el, permiţându-i inamicului răuvoitor să-l lovească. Şi filosoful nici măcar nu poate susţine că cel de-al doilea rău este involuntar: el nu poate pretinde, tocmai el, că nu cunoaşte consecuţia dintre abţinerea sa de la retorsiune şi capacitatea inamicului de a face rău unui inocent.

Aşadar, conform acestui punct de vedere, pe de-o parte, regula cerută de integrismul etic pare a fi o imposibilitate şi o ficţiune pentru majoritatea oamenilor, chiar a celor care în mod normal se arată decenţi, căci decenţa lor nu rezistă prea mult „stării de excepţie”, fie aceasta majoră, colectivă, fie ea privată. Cât despre acei bărbaţi şi femei, puţini la număr, care pot practica cu adevărat această regulă aspră în orice circumstanţe, aceştia par să fie nevoiţi să abdice de la responsabilităţile precise, proprii normalităţii, faţă de familie şi cei dragi, deşi aceştia pot fi inocenţi.

Pe deasupra, ei pot iubi umanitatea, dar nu pot iubi o fiinţă aparte, cu exclusivitatea şi pasiunea egoistă pe care iubirea autentică le presupune. Ei pot iubi pe „aproapele”, dar aproapele lor este oricine, adică, în ultimă instanţă, nimeni. Iar când i se atrage atenţia omului respectiv: „Iată-i pe mama şi pe fraţii tăi care au venit să te caute”, omul integrismului etic nu va privi spre ei, ci va arăta spre mulţime sau spre întreaga umanitate, cu vorbele: „Aceştia sunt mama şi fraţii mei!” Ce-au simţit mama şi fraţii reali în această situaţie – povestea nu ne-o mai spune!

Dar se pare că omul integrismului etic este adesea nu doar inutil şi lipsit de responsabilitate pentru cei dragi, ci şi dăunător şi primejdios pentru societatea normală, cel puţin în anumite situaţii. Închipuiţi-vi-l om politic! Doritor să nu facă nimănui rău, să nu utilizeze ipocrizia nici măcar pentru o cauză nobilă, el va fi incapabil să folosească propaganda, manevrele de culise, compromisurile pragmatice, să distingă între expediente tactice şi măsuri strategice, între scopuri şi mijloace, sau să ia decizii dificile. Chiar fără să dorească să-l urmeze îndeaproape pe Machiavelli, e limpede că politica nu

e pe măsura lui. Întrebarea este dacă el este îndreptăţit să beneficieze de pe urma politicii duse de oamenii dualismului etic, el care condamnă dualismul etic în orice condiţii! Dar nici jurnalist, ori administrator, ori

specialist în media nu va putea fi, şi probabil nici om de afaceri!

Să presupunem că va fi judecător; e aceasta oare o profesie mai potrivită pentru omul care trăieşte după regula integrismului etic? Vă amintiţi celebrul comentariu al lui Iisus la porunca din *Decalog* „să nu comiţi adulter”: „Ci eu vă spun vouă că cine va pofti la femeia aproapelui său, a şi comis adulter în cugetul său”. Chiar dacă Iisus nu o spune explicit, sugestia sa este că între gândul păcătos şi păcatul efectiv distanţa nu e foarte mare şi că, odată manifestată dorinţa rea, punerea ei în execuţie devine cvasiautomată – ceea ce, desigur, este cu totul fals atât empiric, cât şi psihologic. Or, reducerea distanţei dintre gând şi faptă, ba chiar între impulsul inconştient şi datul conştiinţei, ruinează orice încercare de a-i judeca echitabil pe oameni (juridic sau moral), deoarece uniformizează vinovăţiile şi impune sarcini, pentru majoritatea lor, de nesuportat; pe deasupra, poate inspira unor fanatici încercarea de a controla conştiinţele, cu scopul de a realiza cu orice preţ integrismul etic.

De altminteri, întreaga predică a lui Iisus dă senzaţia că invită necondiţionat la depăşirea eticii dualiste: omul ar trebui să fie pe dinăuntru la fel ca pe dinafară, să nu abordeze o falsă pietate, o falsă justiţie, bazată pe ascunderea grijulie a impulsurilor dictate de „principiul plăcerii”. Cel care se vrea bun să nu-i judece pe alţii, „să nu dea primul cu piatra”, căci măcar în adâncul lui e şi el un păcătos; mai ales să nu fie pe dinafară „mormânt văruit”, iar pe dinăuntru „oase de morţi şi de toată necurăţia” (Mt. 23, 27). Perceptorii impozitului datorat

ocupantului (vameşii), colaboraţioniştii, prostituatele şi alţii de acelaşi fel nu trebuie evitaţi de oamenii buni, căci nu faptele exterioare generează păcatul, ci omul interior cu intenţiile sale impure. Banalizata expresie „pomul se cunoaşte după roadă”, aplicată de Iisus atunci când blestemă smochinul neroditor, vrea să spună exact aceasta: *exteriorul omului îi reproduce acestuia interiorul*,

în bine sau în rău, şi o face într-un mod firesc, aşa cum se întâmplă în lumea vegetală. Orice schismă, orice nepotrivire dintre cele două aspecte ale omului este blamabilă, „fariseică", dictată de artificiile intelectualilor („cărturarilor").

E îngrijorător însă de observat că cei care au luat *ad Htteram* această exigenţă necondiţionată a congruenţei gândului cu fapta, precum Calvin la Geneva, au fost tentaţi nu doar să proscrie teatrul, dansul şi hainele colorate, ci şi să introducă poliţia gândirii, pentru a se asigura că „pomul" este aidoma „roadei" sale.

Aşadar, pare necesar să acceptăm că omul integrismului etic nu prea ar trebui să se implice în treburile publice, în afacerile cetăţii, sau în profesii lucrative şi în ocupaţii care presupun responsabilităţi deosebite faţă de alţii, aşa cum s-ar cuveni să se abţină de la a-şi întemeia o familie şi de a avea copii. Oricum, prezenţa sa în mijlocul cetăţii îi va aduce necazuri nu numai lui însuşi, ci şi apropiaţilor săi. Iar dacă este un om mai ieşit din comun, această prezenţă ar putea crea emoţii colective puternice care ar putea produce una dintre acele „excepţii majore" despre care vorbeam mai sus, cu rezultatul posibil că (aşa cum a arătat-o istoria adesea) barbaria omenească se va revărsa peste zăgazurile moralităţii normale şubrezite de puritanismul integrist. Roadă va fi aidoma pomului, într-adevăr, dar ce fel de pom? Nu pomul bun, sperat de integrismul etic, ci acel „lemn

strâmb al umanităţii din care nu poate ieşi ceva ca lumea", despre care vorbea cu tristeţe Kant.

Rămân atunci în final doar două posibilităţi radicale: ori omul integrismului etic se va retrage din societate – şi aceasta este soluţia monahismului esenian, creştin sau budist, despre care nu vom vorbi în cele de faţă şi care, orice s-ar zice, pare tot mai puţin semnificativă în epoca modernă; ori avem soluţia propusă de Platon în *Republica*: dacă omul integrismului etic, „filosoful", nu-şi poate ajusta

regula sa cu aceea a societăţii, în loc să schimbăm regula „filosofului”, mai bine să schimbăm regula societăţii, ajustând-o pe ea după aceea a „filosofului”. Pe scurt, vom edifica „statul filosofilor”, cetatea perfectă unde omul integrismului etic ar trebui să-şi afle, în fine, patria. Şi, cum ştim, Platon descrie pe larg în *Republica* o cetate a cărei structură şi regulă de funcţionare sunt menite să fie perfect congruente cu structura şi regula sufletului filosofic individual.

Este aceasta o soluţie reală? Se pare că nu, şi aceasta dintr-un motiv pe care l-am numit în altă parte *atopie*[14]: într-adevăr, filosoful platonician este educat din copilărie în regulă integrismului etic, ceea ce în particular înseamnă: *să urască minciuna, şi nu numai pe cea exterioară, dar şi pe cea interioară, din suflet, şi să iubească şi să caute întotdeauna adevărul*. Numai că cetatea filosofică este astfel organizată în ansamblul ei, încât presupune existenţa a ceea ce Platon numeşte „poveşti feniciene” – adică minciuni de stat, cum ar fi mitul „raselor metalice” şi mitul tragerii la sorţi a viitorilor soţi, pentru a se ascunde calculele eugenice ale conducătorilor. Rezultatul este că viitorul filosof va fi educat într-un sistem

14 Andrei Cornea, *De la Şcoala din Atena la Şcoala de la Păltiniş*, Bucureşti, Humanitas, 2004.

profund duplicitar şi nu doar simplu dualist: pe de-o parte, i se va cere să spună, să caute şi să nu ascundă adevărul; pe de altă parte, i se va pretinde să creadă în „poveştile feniciene”, să nu încerce să deconspire raţiunile lor, să nu pună întrebări incomode cârmuitorilor şi să asculte dispoziţiile acestora, chiar dacă raţiunile furnizate de ei îi apar şubrede. Iar dacă până la urmă va afla adevărul, i se cere o bună doză de prefăcătorie, pentru a-l ascunde faţă de alţii. Şi dacă va continua totuşi să pretindă autenticitate, adevăr şi deplină onestitate, întocmai cum făcea Socrate la Atena, e de bănuit că va fi ori pedepsit, ori expulzat din casta paznicilor-con-ducători.

Probabil că rezultatul acesta era de aşteptat: *cetatea*

platoniciană e fundată pe reprimarea instinctului de proprietate şi pe redirijarea instinctului sexual în folosul statului. Or, reprimarea instinctelor nu poate funcţiona decât dacă este camuflată sub mantia unor „poveşti feniciene" de orice fel – ideologice, religioase etc. Însă revine tocmai în sarcina filosofului socratic respingerea şi deconspirarea „poveştilor feniciene", ceea ce va surpa tocmai fundaţia pe care cetatea filosofică – unde se presupune că se află patria sa – a fost clădită. „Iluminismul" socratic, produs al integrismului etic, rămâne asocial chiar şi în cetatea socratică. Sau poate că acolo e astfel, mai mult chiar decât oriunde altundeva!

Avem, prin urmare, două tipuri de etică, fiecare cu regula ei: etica dualistă, susţinută de „Glaucon" în fond, un fel de utilitarism sau o etică a consecinţelor – care este folositoare, dar dificil acceptabilă din punct de vedere moral, dacă nu chiar respingătoare uneori prin duplicitatea ei; şi etica integristă, promovată de Socrate, sublimă în sine, dar inaplicabilă, ineficientă, ba chiar prin –

mejdioasă adesea. Prima etică nu face faţă „stărilor de excepţie", netrecând la „testul Gyges". Cea de-a doua, este adecvată „stării de excepţie", dar nu se potriveşte cu normalitatea, sau, poate mai bine zis, tratează normalitatea ca pe o perpetuă „stare de excepţie". Rezultat dublu-decepţionant.

Ce e de făcut? Ce ar trebui să alegem? Numai pe una dintre aceste etici, cu toate dezavantajele vădite, sau pe niciuna, sau pe ambele? Unilateralitatea mi se înfăţişează mutilantă, iar o „cale a treia" – care să nu fie un amestec impur dintre amândouă – nu-mi stă în puteri să-mi imaginez. Cred însă că, de fapt, putem şi suntem datori să-l adoptăm concomitent şi pe „Glaucon", şi pe „Socrate". Dar cum aşa? Nu am arătat abia că regulile celor două etici sunt opuse? Cum poate fi cineva, totodată *integru* şi *dualist*? Cum poate el deopotrivă şi uni, şi separa interiorul şi exteriorul său?

După părerea mea, practicarea simultană a celor

două reguli etice este cu putinţă, şi nu există contradicţie reală aici, *deoarece ele nu se plasează în acelaşi orizont*: etica dualistă se situează şi funcţionează pe terenul realităţii empirice, în timp ce etica integristă stă în orizontul idealităţii. *Prima oferă osatura vieţii noastre, cea de-a doua, pentru a spune astfel, îi determină punctul de fugă*.

Cum văd lucrurile va deveni mai limpede, dacă vom distinge în semantismul vocabulei latineşti „regula" două accepţii principale, pe care însă tindem de obicei să le confundăm. Astfel, latinescul „regula" înseamnă mai întâi „riglă", adică *şipcă dreaptă* cu care se evaluează rectiliniaritatea. În acest sens, *regula* este idealul, efectiv de neatins, al tuturor liniilor doar mai mult sau mai puţin drepte; ea este *etalonul* cu care ele sunt comparate, prin care sunt evaluate şi pe care se străduiesc să-l aproximeze, să-l imite, să i se asemene. Să notăm că.

În raport cu *regula-riglă*, toate celelalte linii sunt excepţii, abateri de la ea – mai mari ori mai neînsemnate – şi că, în mod paradoxal, *nu există decât excepţii de la o regulă cu o singură întrupare efectivă*. Excepţia este majoritară, iar regula minoritară. Constantin Noica, în *Modelul european15*, se referea la acest tip de raport între regulă şi excepţie, cu formula „excepţia care proclamă regula rămânând excepţie" şi o exemplifica, printre altele, cu Ideile platonice, dar şi cu normele morale. În primul caz are dreptate (lucrurile frumoase aproximează Frumosul care e unic, fiind totodată regula lor), dar în ultimul caz cred că parţial greşea, după cum se va vedea mai departe. Iar Carl Schmitt scria şi el că, uneori, „regula nu trăieşte decât prin excepţie". 16

„Regula", în latină, are însă şi o altă accepţie, preluată de cuvântul românesc „regulă": acela de normă, de lege generală (francezii spun „regie" în ambele accepţii, şi la fel spun englezii „rule" – ambele vocabule derivate de la „regula"). *Regula* – sau, pentru a o distinge de cealaltă, *regula-normă* – este, ea acum, majoritară. Cazul clasic îl

oferă gramatica, unde majoritatea formelor se supun, se conformează regulii, întrupează regula, sunt „în regulă”. Apar însă şi excepţii – minoritare acestea – care, cum se spune, „confirmă” regula-normă; adică exact prin caracterul lor minoritar certifică dominaţia efectivă, majoritară a regulii-norme. Or, dacă în cazul *regulii-rigle*, excepţia aproxima regula, acum, în cazul *regulii-norme*, excepţia contrazice, refuză regula. În primul caz, regula e minoritară şi excepţia majorita

15 Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Bucureşti, Humanitas, 1993. Cap. 1.

16 *Apud* Georgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de* l’Epire aux Romains, Paris, 2000.

ră; în cel de-al doilea – invers – excepţia e minoritară şi regula majoritară.

Ei bine, ceea ce am numit aici etica dualistă sau „etica lui Glaucon” se întemeiază pe o „regula” (lat.) în accepţia de *regula-normă*, în vreme ce etica integristă, „etica lui Socrate” funcţionează în baza unei „regula” în accepţia însă de *regulă-riglă*. Or, sensul cuvântului „regula” fiind diferit în cele două situaţii, cele două „reguli”, desemnând concepte neasemenea, pot funcţiona concomitent chiar pentru unul şi acelaşi subiect şi, aş spune, e chiar important să coexiste în acest fel.

Să exemplificăm *regula-normă* cu *cea de-a noua poruncă* a Decalogului: „să nu mărturiseşti strâmb împotriva aproapelui tău”. Cu alte cuvinte, să nu comiţi un rău împotriva unei persoane minţind sub jurământ la tribunal. E o regulă evident *majoritară*, căci majoritatea martorilor i se conformează şi este, în acelaşi timp, în mod evident aplicabilă. Abaterea de la ea, excepţia – mărturia mincinoasă în *defavoarea* acuzatului – poate fi constatată adesea şi pedepsită în mod efectiv. Excepţia este minoritară deci – doar o minoritate a martorilor jură fals, mai ales atunci când minciuna ar aduce un prejudiciu acuzatului. Excepţia refuză regula şi e inexcuzabilă etic. Pe de altă parte, tocmai caracterul *limitat*, *foarte restricţionat*

al acestei „ziceri adevărate” o face aplicabilă şi o asociază cu etica dualistă. Nu ţi se cere să spui adevărul oricând, oriunde şi faţă de oricine, ci numai şi numai *într-un anumit caz*, *bine definit*. De pildă, dacă mărturia mincinoasă este în favoarea, şi nu împotriva acuzatului, ea nu pare interzisă. De asemenea, nu eşti oprit să minţi în situaţii private. Lipsa de *integralitate*, şi deci şi de *integritate*, a acestei reguli-nor-me este vădită.

Ce putem însă spune despre regula mult mai cuprinzătoare: „să spui adevărul”, ori „să nu minţi” – 180 CÂND SOCRATE NU ARE DREPTATE

considerată la un moment dat de Kant drept un imperativ categoric, şi tratată de Socrate în *Republica* drept atestat fundamental al „profesiei” filosofului? De data aceasta, se pare că nu mai este vorba despre a rosti adevărul într-o situaţie dată şi în circumstanţe precise; ci de a rosti adevărul *în orice situaţie* – a exprima deschis ceea ce gândeşti, ceea ce eşti, indiferent dacă adevărul aduce sau nu beneficii sau daune subiectului, ori oricui altcuiva. *Caracterul nerestricţionat*, *universal al regulii este*, *de data aceasta*, *esenţial*, şi tocmai el o face inaplicabilă *ad litteram*.

Într-adevăr, minciunile sau măcar neadevărurile pe care le spunem ocupă majoritatea timpului nostru. Sunt mai întâi, desigur, marile minciuni, cele grave, care ne pot otrăvi vieţile, dar care, statistic vorbind, rămân rare în viaţa unui om, deşi decisive. Apoi vin minciunile sau neadevărurile mai degrabă pozitive: a ascunde adevărul unei boli foarte grave pentru cineva neînstare să-l suporte; a ocoli măcar adevărul atunci când este vorba de a explica unui copil prea mic circumstanţe ale vieţii pe care nu poate, la vârsta respectivă, să le înţeleagă; a nu divulga, chiar solicitat, confidenţele unui prieten, sau chiar a minţi pentru a acoperi greşeala scuzabilă a unei persoane iubite etc, pentru a nu mai aminti de cazul clasic: a minţi asupra locului unde se ascunde un dizident, urmărit de o poliţie politică. Nu mai vorbesc despre minciunile ilegale de tipul: a face declaraţii false în acte sau a calomnia cu falsuri o

persoană. Mai sunt şi numeroasele minciuni veniale, „mondene”, de tipul a invoca o treabă urgentă atunci când vrei să scapi de o întrevedere plicticoasă etc. Oricum, trebuie să recunoaştem că, în majoritatea timpului, noi practicăm arta minciunii, a disimulării sau, cel puţin, ascundem adevărul.

Să fie atunci regula „să nu minţi” pur şi simplu falsă, deoarece inaplicabilă? Da, dacă ea este înţeleasă în accepţia de *regulă-normă*. Ea este însă validă, dacă dorim să vedem în ea *regula-riglă*: din această perspectivă, nu rostirea adevărului este un imperativ, ci *aspiraţia necurmată* spre adevăr şi *efortul* de a evita minciuna şi disimularea, *pe cât posibil*. Poate că e dăunător a spune adevărul în anumite circumstanţe; dar evit să iau lucrul în uşor şi încerc, pe măsura posibilului, ca falsul şi răul produs de el să fie minime. Adevărul mă ghidează, precum nordul pe corăbier, îl caut, îl doresc, îl prefer chiar atunci când e incomod, dureros, riscant. Dar nu-l rostesc în chip fanatic, când riscurile devin insuportabile; nu abdic de la orice altă responsabilitate în favoarea responsabilităţii pentru el; ştiu că mai există şi alte valori în afara sa – uneori incompatibile cu el – şi negociez insistent cu ele. În fond, nici corăbierul nu navighează întotdeauna spre nord, deşi se *orientează* faţă de nord. Prima mea preferinţă rămâne pentru adevăr; cea de-a doua e pentru evitarea falsului; abia cea de-a treia – când decid că nu am încotro – pentru minciuna efectivă, şi nu în ordine inversă, aşa cum se întâmplă, din păcate, atât de des. Nu uit însă de adevăr, aşa cum navigatorul nu uită de steaua polară, chiar şi atunci când ea e acoperită de nori. El însă nu doreşte să ajungă sub steaua polară şi să rămână în extaz acolo, cu ochii ţintă la ea, în timp ce corabia sa se izbeşte de gheţuri.

Aşa ar face, cu corabia vieţii sale, acela pentru care principiul „să nu minţi” este sau a ajuns o *regulă-normă*, sau un imperativ categoric universa Hzabil, pentru a vorbi în chipul lui Kant. Dar când aplicarea imperativului este

imposibilă, periculoasă sau chiar repugnantă moral, suntem datori ca – printr-o *opţiune secundă* – să alegem *regula-riglă*: în loc de un *imperativ universa Hzabil*, vom

dispune de ceea ce numesc un *dezideretativ universalizabil*. Şi fireşte, vom respecta concomitent, pe de altă parte, *regula-normă* în cazul restricţionat dat, de pildă, de *porunca a 9-a a Decalogului*.

La fel, ca dezideretativ universalizabil trebuie, după părerea mea, înţeleasă regula deuteronomică „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi”. Căci, dacă o înţelegem ca pe o normă efectivă, practică, ea devine imposibilă, când nu absurdă în aproape toate situaţiile, şi pentru aproape toţi oamenii: mai întâi, este fără sens să porunceşti iubirea – aşa cum poţi porunci bunăvoinţa sau politeţea. Apoi, negarea desăvârşită a egoismului este riscantă, căci nici măcar în cazul sfinţilor nu e întotdeauna limpede-cum o ştia La Rochef oucault – dacă nu cumva cel mai cald altruism nu e decât un egoism adânc, disimulat şi inversat, aproape pervers. Înţeleasă însă ca „opţiune secundă”, în calitate de *regulă-riglă*, porunca deuteronomică capătă sens şi valoare: iubirea aproapelui până la echivalarea sa cu iubirea de sine devine atunci numai o *limită*, numai un ideal extrem, spre care putem năzui, fără a-l atinge, prin empatie şi efort de comprehensiune. În imensa majoritate a cazurilor, *nu ne vom iubi aproapele ca pe noi înşine*, dar ne vom strădui, aspirând cât mai sus, măcar să-l înţelegem, să-l respectăm, la limită, să-l iubim cât putem, şi mai ales, *vom încerca să ne punem în locul său*, *să suferim prin empatie cu el*. Căci pentru a obţine lucruri oricum atât de anevoioase, precum empatia şi grija autentică pentru celălalt nu e suficient să vrem să le obţinem chiar pe ele aşa cum sunt; ci trebuie, pesemne, să ţintim mult mai sus şi mai departe, pentru a reuşi măcar un rezultat modest, tot aşa cum bunul ţintaş ocheşte cu arma mult deasupra punctului pe care vrea să-l lovească.

Pe de altă parte, în cazurile restricţionate de lege şi legalitate, sau de relaţiile sociale uzuale, vom accepta

că trebuie să existe *o echivalenţă aproximativă între faptă, şi retribuţie*, adică o formă diminuată de „lege a talionului”, urmărind minimizarea suferinţei. Nimic nu ne va opri ca, în timp ce respectăm această *regula-normă* a echităţii, să aspirăm la compasiune şi la empatie faţă de celălalt, ţintind în absolut la egalizarea la limită a iubirii aproapelui cu amorul-propriu; tot astfel, în artă, artistul bun îşi cunoaşte şi respectă cu grijă regulile meseriei, cu un conţinut restrictiv şi precis, dar îşi aţinteşte privirea interioară spre un ideal infinit de frumuseţe de care încearcă mereu să se apropie. E o greşeală a opune aceste două tipuri de reguli şi a opta pentru una în defavoarea celeilalte, în loc de a încerca să dai sens normei prin aproximarea idealului şi să dai consistenţă idealului prin aplicarea normei. E ca şi când, fie artistul ar urmări idealul frumuseţii neglijând normele concrete profesionale, fie, respectându-le scrupulos pe acestea, ar uita de raţiunea însăşi a artei sale.

Ce putem concluziona, aşadar, dacă revenim la dialogul cvasi-imaginar dintre „Socrate” şi „Glaucon”? Că amândoi au dreptate, dar niciunul complet, şi că eticile lor, departe de a fi contradictorii, sunt mai curând complementare, deoarece ele se dispun pe planuri diferite. Dualismul lui Glaucon propune o *regulă-normă*, care poate şi trebuie să fie respectată efectiv în cazuri bine precizate şi restricţionate. Departe de a merita să fie condamnată fără apel, ipocrizia socială este utilă şi benefică în doze limitate, în situaţii restrictive şi fără a fi scăpată de sub control.

Or, pentru ca ea să fie controlată, integrismul etic propus de Socrate este de cea mai mare valoare şi importanţă, cu condiţia de a fi înţeles numai ca *dezideraţiv universalizabil, dar nu mai mult* decât *atât*. Principiul

acestuia: „este preferabil cu orice chip să înduri răul decât să-l comiţi” nu trebuie să fie transformat într-un imperativ categoric universal, deoarece numai ca de-

ziderativ el rămâne universalizabil: să ne gândim ce s-ar întâmpla cu cineva agresat în casa lui de un răufăcător, dacă el, proprietarul, în loc să recurgă la o armă de care dispune, ar aplica principiul socratic pe care l-a asumat ca pe un imperativ categoric. Sau ce s-ar întâmpla cu cineva tradus în justiţie pe nedrept, care, pentru a evita să facă un rău reclamantului, ar renunţa să se mai apere?

A încerca transformarea acestei *reguli-rigle* într-o *regulă-normă* este, în cel mai bun caz, un lucru aproape inaplicabil şi chiar dezastruos pentru persoana în cauză, aşa cum a arătat-o moartea lui Socrate, dar şi pentru alte persoane inocente. Dar este vorba chiar despre un fals logic. Mai mult decât atât: în anumite cazuri, transformarea aceasta ilicită poate hrăni fanatismul, poate impune suferinţe pentru mii şi milioane de oameni şi poate contribui la a pune în acţiune ghilotinele sau camerele de gazare. În schimb, în loc să fie tratat ca o *regulă-normă*, principiul socratic merită cu adevărat să fie tratat ca o *regulă-riglă*, ca un far luminos pe care îl urmăm mereu de la distanţă, dar peste care ne ferim în general să cădem, aidoma fluturilor care cad, noaptea, pe o lampă.

Iar în acest punct, putem să reluăm „testul Gyges”: omul care se află în *regula-normă*, dar care se întoarce cu spatele la *regula-riglă*, care uită de ea, într-adevăr, nu va trece „testul Gyges”. De îndată ce normalitatea în care se află va fi întreruptă de o „stare de excepţie” mai deosebită, moralitatea sa se va prăbuşi. Dimpotrivă, cred că cel care, întors cu faţa la *regula-riglă*, se vede şi se simte în excepţie în raport cu *regula-riglă*, va trece „testul

Gyges”: cu cât „starea de excepţie” din jurul său va fi mai profundă şi mai de durată, cu atât el îşi va resimţi mai acut propria „excepţie” etică în raport cu *regula-riglă*. Dar a te şti în excepţie, a-ţi resimţi acut excepţia înseamnă a aspira la reducerea ei, aşa cum a-ţi resimţi ignoranţa înseamnă a face eforturi pentru a o diminua. De aceea, omul respectiv, să-l numim „omul etic”, se va strădui din răsputeri ca, în timpuri de excepţie, să ia *regula-riglă*

drept unică şi permanentă călăuză, cu atât mai mult cu cât niciun alt ghid moral nu mai are validitate, atunci când *regula-normă* de dinainte a căzut şi zace neluată în seamă. Acum, iată, *regula-normă* a ajuns minoritară şi ea este cea care a devenit excepţia. La limită, este posibil ca omul etic să reducă nebănuit de mult distanţa faţă de *regula-riglă*, şi ca, în sfârşit, să se fixeze chiar în miezul acesteia, şi nu doar să se rotească, satelizând-o, în orbita ei, ca în timpuri mai normale. Aşa se nasc eroii morali în timpuri de excepţie!

Dar, fiindcă *regula-normă* a ajuns, ea acum, excepţia, „omul etic" va resimţi de data aceasta, în raport cu ea, toată grozăvia *stării de excepţie*, impusă de circumstanţele sociale, politice sau private; spre deosebire de fanatic, de iluminat, de sfânt, de revoluţionar, „omul etic" va dori închiderea cât mai grabnică a *stării de excepţie*, refacerea sistemului de *reguli-norme*, „încheierea *revoluţiei*", reintrarea în regulă-normă. El ştie, pe de altă parte, că a rămâne în contact prea mult numai cu *regula-riglă* (sau a o trata pe aceasta ca pe o normă şi nu ca pe un „punct de fugă") arde şi nimiceşte spiritul, în marea majoritate a cazurilor, întocmai cum stă scris într-un text haggadic faptul că vederea Paradisului i-a făcut chiar şi pe rabinii înţelepţi să-şi piardă minţile.

În starea de normalitate (majoritară), lucrurile stau exact invers: aici suntem, majoritar, *în regulă*, (adică în

regula-norma) şi, de cele mai multe ori, aproape că uităm să ne recunoaştem şi să ne resimţim în excepţie faţă de *regula-riglă*. Nu faptul că suntem departe de ea e grav, ci faptul că nu ştim cât de departe suntem de ea. Stare comodă, dar riscantă, pentru că ne determină să moţăim moral. A uita că suntem mereu *în excepţie* faţă de *regula-riglă* ne lasă neapăraţi la intervenţia nemiloasă a „stării de excepţie" circumstanţiale, şi, în situaţii normale, ne face tot mai neglijenţi.

A trăi, aşadar, totodată *în regulă* şi *în excepţie*: iată condiţia delicată, dificilă şi „secundă" în acelaşi timp a

noastră, a oamenilor obişnuiţi, care nu putem (şi nici nu voim măcar) să fim sfinţi sau martiri (prin aplicarea efectivă a integrismului etic), dar care (prin excesul de unilateralitate al dualismului etic) nici nu vrem să cădem ruşinos la „testul Gyges", abandonând orice decenţă. Să fii deci „un om obişnuit şi un om decent" – nu sfânt, nici „filosof", nici martir, nici demon: nu cumva reprezintă tocmai această *mediocritas* marea încercare etică?

Pe o străveche tăbliţă de aur orfică, găsită la Petelia în sudul Italiei, pusă în mormântul unui iniţiat în mistere, se găseşte un text de unde aflăm cam ce-ar urma să pătimească sufletul celui trecut dincolo: e scris acolo că, de veghe la apa vieţii, la umbra unui chiparos alb, stau mai mulţi paznici. Sufletul însetează să bea din apa vieţii eterne, dar nu i se dă voie s-o atingă decât dacă ştie să spună care îi este originea adevărată: „Sunt al Pământului şi al Cerului înstelat" – va trebui să rostească iniţiatul şi atunci abia i se va îngădui să-şi astâmpere setea; apoi el va trăi în veci, alături de eroii preafericiţi din străvechime.

Ce vom răspunde deci paznicilor divini, dacă ne vor întreba şi pe noi *ai cui suntem*? Vom răspunde, cred, la

rândul nostru, că suntem deopotrivă ai Pământului şi ai Cerului înstelat. Dar apoi vom adăuga: „Deşi în acelaşi timp suntem ai ambilor – *nu suntem în acelaşi fel ai ambilor*". Într-adevăr, Pământul îl administrăm, îl gestionăm şi, dacă ne păstrăm înţelepţi, încercăm să-l facem suportabil. Îi suntem *locatari*. La Cer aspirăm numai, alergăm mereu în dâra sa de lumină. El nu trebuie să fie locuinţa, ci doar referinţa noastră. Truda şi abilitatea noastră se duc spre Pământ, suspinul nostru – spre Cer. Cu primul rămânem pe veci *cununaţi* – şi fără divorţ. Celui de-al doilea îi suntem etern *peţitori* – şi, mă tem, fără speranţă…

Fi-vor oare paznicii mulţumiţi?

CUPRINS

Nota autorului… 5

I. Argument pentru câteva reabilitări filosofice… 7

II. Inocentul responsabil… 10
III. Pajul lui Menon… 27
IV. „Philanthropia” lui Euthyphron… 46
V. Tăcerea lui Philebos… 68
VI. Poate fi Callicles reabilitat?… 84
VII. Lecţia lui „Socratagoras” …110
VIII. Criton sau visul echivoc…141
IX. Testul Gyges…163
Redactor VLAD RUSSO
Tehnoredactor MANUELA MĂXINEANU
Corector IOANA CUCU
Apărut 2005 BUCUREŞTI – ROMÂNIA
Tiparul executat la UNIVERSUL S.A.

A propune câteva exerciţii de «reabilitare» a refuzaţilor filosofiei platonice prin intermediul unor *personaje secundare* ale dialogurilor (împotriva cărora Socrate părea să aibă mereu dreptate) mi se pare un demers binevenit. Vechiul umanism socratic este în ruină astăzi, după Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida, Foucault. Dar, ca să reclădim un altfel de umanism, fie şi mai modest, cumva *defensiv*, dar poate mai solid, un «umanism secund», este încă timp, cu condiţia de a cerceta originea şi esenţa vechii erori. *Quo numine laeso* – ce zei au fost jigniţi odinioară de filosofia socratică, zei care s-au răzbunat între timp pe ea, dar îmi pare că şi pe omul în deplinătatea sa omenească? Numai căutând un răspuns la întrebarea aceasta, cred, am mai putea iarăşi înălţa capul şi da a înţelege lumii *de acum*, contemporană cu terorismul de masă, cu manipularea genetică şi cu vulgaritatea «chat»-ului pe Internet, că Socrate, chiar aşa agasant cum era cu dreptatea lui la prima vedere fără reproş – în fapt destul de fisurată –, totuşi nu a murit în zadar…

ANDREI CORNEA

Pe copertă: LOUIS DAVID, *Moartea lui Socrate* (detaliu)
ISBN 973 – 50 – 1090 – 9
5 948353 007909